

بوكير الشافعي في الإسلاميه

وحركة النقل والترجمة

من أواخر القرن الأول
حتى منتصف القرن الرابع الهجري

دكتور
عصام الدين محمد علي

١٩٨٦

الناشر // مكتبة الشافعية
بجلاال حزي وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لا يزال موضوع التأثير والتأثر ، بين الثقافة اليونانية والاسلامية ، يشغل بال الباحثين الى يومنا هذا . ومن اجل هذا كان بحثنا ، للوقوف على الحقيقة .

وينقسم بحثنا — من الناحية الذهنية الى قسمين :

ما انتجه المسلمون خالصا ، مستندا على القرآن والسنة ، ودون أدنى تداخل مع الثقافة اليونانية ، وتناولوا في هذا المجال موضوع : الالهية [الذات والصفات] وما يتصل بذلك من علوم القرآن والحديث . ولأول مرة ، يرتاد المسلمون بعض الأمور المتصلة بالعقيدة مفصلين مسائلها ومن ذلك : التكليف واللطيف ، والحرية والمسئولية ، والمعجزات ، والرسالة والنبوة ، والبعث وطبيعة النفس الانسانية ، واعتمدوا في معالجتهم لموضوع الروح على المسلمة الالهية : « الروح من أمر ربي » .

وجاءت نشأة الفرق الاسلامية ، رد فعل طبيعي في مواجهة تيارات الاتحاد التي غزت العالم الاسلامي ، معتمدة في بعض الأحيان على الحجج العقلية ، وفي احيان كثيرة أخرى على المغالطات التي يسلم بها السذج باعتبارها منطقاً ! وأما القسم الثاني ، فقد تناول فيه أصحاب التوحيد مباحث ترجع أصولها للفكر اليوناني ، وكان منها ما يتعلق بالطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والسياسة والاخلاق .

واحتل موضوع : النفس ، وعلاقتها بالبدن أهمية بالغة لدى معظم المفكرين المسلمين خاصة في المراحل الاولى للتعرف على التراث الخارجي .

وتناقل الباحثون ، الأفكار الفلسفية [٤٢٧ — ٣٤٧ ق.م] [٣٨٤ — ٣٢٢ ق.م] لافلاطون وأرسطو ، واثير حولها كثير من الجدل بسبب ما حوته في مواضيع كثيرة مغايرة لأصول التوحيد . لكن الضرر البالغ ، جاء من وراء سريان المذهب المادى الذرى في العالم الاسلامي ، فقد نبئت في تربته العفنة كافة مذاهب الكفر والاتحاد مبطنة نواياها الحقيقية ببسط شعارات زائفة وحديث عن التطور والتحرر ، والاعتراف بالأمر الملموس في الواقع الذي نراه ؟ !!

ولقد زكت حركة افلوطين [٢٠٥ — ٢٧٠ بعد الميلاد] بما زعمه عن :
« الفيض الالهى » ، روح التمرد بين ضعاف الايمان ، وتدرجوا من هذا المذهب
الباطل ، حتى انتهوا الى الحلول ووحدة الوجود ، واسماه البعض تصوفاً !

والباحث المنصف فى ثنايا الافكار اليونانية ، يكاد لا يجد أثراً أبلغ من اثر
سقراط فى نفس المؤمن ، فلقد ضحى سقراط بنفسه راضياً فداء لما اعتقده حقيقة
« مصدقاً » بأن روحه سوف تبعث فى عالم الخلود الالهى ، وقد جاء القرآن مقرراً
صحة وصدق تلك الخلجة الحدسية الوجدانية لدى أصحاب الايمان الراسخ .
واما « الحركة » موضع بحثنا ، فلقد بدأت أيام : خالد بن يزيد بن معاوية
[المتوفى فى عام ٨٥ هـ] بنقل كتب الطب والكيمياء ، وتكاد تكون هذه هى
الانتفاضة العلمية الوحيدة فى عهد بنى مروان ، حيث تعود المعارف فى اوج
ازدهارها إبان العصر العباسى خاصة ايام الخليفة : المأمون [١٩٨ — ٢١٨ هـ]
وخلال تلك الفترة ينشأ صراع مرير بين الفقهاء والمتكلمين ، يؤدى الى تخلف ركب
الثقافة الاسلامية بسبب التعصب .

ولا يفوتنا هنا أن ننوه ، الى أن علم الكلام كان ضرورة أملت ظروف العصر ،
باعتباره سلاحاً عقلياً نافذاً فى وجه اعداء الدين اصحاب تيارات الاتحاد المنبثقة
من التراث اليونانى ، والمذاهب الثنوية والغنوسية التى غزت عالم الفكر
الاسلامى .

ولحركة النقل والترجمة ادوار ثلاثة مرت بها :

الاول : من عام [١٣٦ — ١٩٣ هـ]

الثانى : من عام [١٩٨ — ٣٠٠ هـ]

وأما الدور الثالث : فبدأ من عام ثلاثمائة مستمرا الى منتصف القرن الرابع
الهجرى ، وتفاوتت درجات التحصيل خلال تلك الحقبة : ففي غضون القرن
الاول لدولة العباسيين [حوالى ٢٤٦ هـ — ٨٦٠ م] كانت عظمة الدولة
الاسلامية فى ازدياد ، أو هى — على الأقل — حافظت على ما كان لها .

ولقد اسس ابو جعفر المنصور — ثانى خلفاء البيت العباسى — [عام
١٤٥ هـ — ٧٦٢ م] مدينة « بغداد » ، لتكون العاصمة بدلاً من
« دمشق » ، فسرعان ما فاقت « دمشق » فى بهجة الدنيا وجمالها ، وطنى نورها

الفكرى على نور الكوفة والبصرة ، ولم يكن يباريها إلا : « القسطنطينية » . وكانت قصور المنصور : [١٣٦ — ١٠٨ هـ — ٧٥٤ — ٧٧٥ م] والمأمون [١٩٨ — ٢١٨ هـ — ٨١٣ — ٨٣٣ م] ملتقى العلماء والشعراء ، ولا سيما من الجهات الشمالية الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بنى العباس ولع بالثقافة العقلية .

ومنذ عهد الرشيد ، وجدت في بغداد دار للكتب ومعهد للعلماء .

وفي عهد المأمون — بوجه خاص — ومن بعده ، شرع في نقل كتب العلم اليونانية عن طريق السريانية في الغالب الى لغة العرب . ولقد الفت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها ، وواكب تلك الحركة انشاء المكتبات العامة والخاصة والتوسع فيها . حتى اذا بلغ النشاط العلمى أعلى ذرى صعوده ، كانت عظمة الدولة الاسلامية في دور الهبوط ! فالعصبية والسخائم القبلية — التى لم تهدأ في عهد بنى أمية — تراجعت — في الظاهر فقط — ايام بنى العباس امام الوحدة السياسية الوثيقة العرى . وبقيت ايضا منازعات اخرى متزايدة في حداثها ، كالجدل في مسائل الكلام ، والجدل الميتافيزيقى الفلسفى على نحو ما حدث اثناء تدهور الامبراطورية الرومانية الشرقية . علاوة على ان الخلفاء — حماية لملكهم — لجأوا مستعينين بقوة اعم فنية كالحراسانيين من أهل ايران ، ومن بعدهم الترك . وفيما يتعلق بحركة النقل من اليونانية للعربية ، يتبين استفادة المسلمين العرب من السريان ، إذ أن ما قاموا به من ترجمة ، آلت فائدته للعلوم الاسلامية ، وكذلك استفاد منه الفرس .

وهذا الجانب الذى سبق وذكرناه ، عن كيفية انتقال التراث اليونانى للمسلمين — أعنى بداية الحركة الرسمية للنقل والترجمة من المراكز الخارجية — قد جعل الباحثين يقررون — الى زمن ليس ببعيد — بان الاسلام لم يعرف الفكر اليونانى الا مع بداية تلك الحركة في عهد المنصور ، والتى بلغت الذروة أيام المأمون ، وان هذا الاتصال ، إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج [من بيزنطة مثلاً] وبخاصة وان العرب تخلصوا من مكتبة [الاسكندرية] ، ولكن الابحاث اثبتت بصورة قاطعة : ان مراكز البحث الفلسفى ، كانت منتشرة في العالم القديم الذى فتحه المسلمون ، وان هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمى . كما أثبت البحث العلمى — ايضا — بطلان قصة حرق مكتبة الاسكندرية . وقد

تبين ان مدرسة الاسكندرية ، كانت لا تزال قائمة وقت فتح العرب لمصر ، وكانت هذه المدرسة اليونانية البحتة ، الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الاولى . وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في الاسكندرية ، وانطاكية ، وحران ، لم يمسسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية في : الرها ، ونصيبين ، والمدائن ، وجند يسابور .

وبالاضافة الى ما سبق ، فهناك احتمالات اخرى عن الطريق غير المباشر لدخول الفكر اليوناني وتفاعله مع نزعات بعض مفكرى الاسلام . ومن بين هذه الاحتمالات : ما دار من مناقشات شفهوية بين المتكلمين ورجال الكنيسة ، واثار [الاسكول] على المترددين عليها . ثم دور [الغنوسية] المشبعة بالفكر اليوناني .

وفي الوقت الذى بدأت سماء الفكر العربى تغرب شمسها رويدا رويدا ، التقط الغرب الجذور الاسلامية العربية الأصيله وراح رجاله يوالونها بالعناية والرعاية — بدءا من القرن العاشر الميلادى — حتى اينعت وازهرت حضارة اصبح المسلمون يتطلعون اليها في عجب وذهول ! واننا لا ننكر — بحال من الاحوال — جوانب الخير التي قدمتها حركة الفكر اليوناني — فيما يتعلق باساليب المعالجة — للانسان المسلم ، ولكن هذا — بداهة — لم يكن ليتحقق لولا الاستعداد والمقدرة الذهنية وشدة الاهتمام لدى المسلمين ، ويبقى أيضا ما خلفته النزعة المادية في بعض العقول الخربة والنفوس المريضة التي ما فتئت محاولة بث سمومها في الوجدان المؤمن ، والعقيدة الصادقة كفيلا — بمشيئة الله تعالى وعونه — ان ترد كل زيف وضلال ، فبوسعها ان تنتج في الحاضر والمستقبل كما صنعت في الماضي — مرتكزة على كتاب الله وسنة رسوله — حضارة ومدنية ، وثقافة اسلامية خالصة رغم كل التيارات الجاحدة

وسيبقى الاسلام أبدا دائما متحديا بما يصنعه الايمان من اعجاز .

والله الهادى الموفق الى سواء السبيل .

دكتور / عصام الدين محمد

المبحث الاول

اولا : عصر بداية الحركة :

لم تكن البداية — بحال من الاحوال — لتشجيع على الاستمرار ، بما وقع من احداث زمان بنى أمية تميزت بالطابع السياسى مثمرا صراعاً مريراً وتسابقاً للحكم .

ولا يخفى على أحد من العارفين ، بان ما كان ، يمثل امتداداً طبيعياً لما صار اليه أمر المسلمين أوقات الفتنة وواقعة « الجمل » . ولقد سعى خالد ابن يزيد بن معاوية ، محاولاً نشر العلم عن طريق النقل ، فأمر فى خلافة والده : يزيد بن معاوية^(١) ، بنقل بعض كتب الطب والكيمياء . وعلى ما ذكره ابن النديم فى الفهرست يعد ذلك اول نقل فى الاسلام .

ولقد جاء اتصال العرب فى طريق نقل المعارف اليونانية ، ماراً بعدة طرق منها : مطالعة ما ترجم الى العربية من مصنفات الفلاسفة .

ومنها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد المذاهب على عادة تلك الأزمنة .

ومنها : الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لاسيما على يد السريانيين .

ومنها : مطالعة كتب الفنون : كالطب والكيمياء ، والصناعة ، وهذه هى جملة مصادر المعرفة اليونانية التى بلغت للمسلمين .

وقبل أن نصل الى عصر ازدهار حركة النقل والترجمة لدى المسلمين ، لابد لنا من أن نشير ، الى كيفية اتصال العرب بصورة جدية ومكثفة لمعرفة مصادر التراث اليونانى . وهذا الصدد يتعين النظر فى الآتى :

اولا : تعيين الكتب التى تم نقلها للغة العربية ، فتاريخ نقلها واسماء النقلة .

(١) هو : يزيد بن معاوية بن ابي سفيان بن أمية امير المؤمنين ابو خالد الأموى . ولد سنة خمس وعشرين هجرية وبويع له بالخلافة فى حياة ابيه أن يكون ولى العهد من بعده ، ثم اكّد ذلك بعد موت أبيه فى النصف من رجب سنة ستين ، فاستمر متولياً حتى وفاته فى الرابع عشر من ربيع الاول سنة اربع وستين [البداية والنهاية ج ٨ ص ٢٢٦ ، ٢٢٧] .

ثانيا : معرفة موضوع تلك الكتب حسب أصنافها مركزين الاهتمام على أشدها تأثيرا .

ولقد كان العرب في صدر الاسلام — وهذا أمر طبيعي — لا يهتمون بشيء من العلوم بغير لغتهم ، التي تمكنهم من معرفة احكام الشريعة . وحظيت صناعة الطب بكثير من اهتمامهم ، ولم يكن ذلك بمستغرب ، اذ كان لهم شأن عظيم في تلك الصناعة لاتصالها بحياتهم العملية ونفعها لمجتمعهم .

ويذهب بعض المفكرين من هذا المنطلق أعنى : عدم عناية العرب بالعلوم الاخرى في تلك الفترة ؛ إلى ان العرب قد احرقوا ما وجد من كتب تحوى المعارف خلال غزواتهم وفتوحاتهم ، وهذا زعم باطل وقد اثبتنا بهتانه في مقدمتنا لهذا البحث . فما أن انقضى عصر التابعين واستند المسلمون في ثبات و يقين الى كتاب الله وسنة رسوله ، حتى سعوا الى تحصيل المعارف في شغف ونهم ، فكان العصر الأموي يمثل مرحلة المحاولة المبدئية ، ثم انطلق المسلمون في العصر العباسي سعيا وراء العلم اعتبارا من ولاية الخليفة : أبو جعفر المنصور ، وقد كان مع براعته في الفقه ، مقدما في علم الفلسفة وخاصة ما يتصل منها بمعرفة احوال النجوم ، مشجعا ومحبا للعلم والعلماء .

ومهما كانت البداية بسيطة غير مكثفة في « كم » التحصيل ، فان سعى خالد بن يزيد بن معاوية في هذا الوقت المبكر ، كان العامل الاول في لفت انتباه المسلمين للتراث الخارجى .

وكان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى : « حكيم آل مروان » ، وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة لتحصيل العلوم . ولذلك أمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونان — ممن كان ينزل مدينة مصر في ذلك الوقت — وطلب منهم نقل الكتب في صيغة الفلسفة من اللسان اليونانى والقبطى للعربى ، ويعد هذا حسب ما تذكره المصادر أول نقل في الاسلام من لغة الى لغة^(١) .

ولقد ذكر « حاجى خليفة^(٢) » ، ان « اصطفن » نقل لخالد بن يزيد كتب الصناعة وغيرها ، ويعد ذلك — كما ذهب اليه ايضا ابن النديم — اول نقل وقع في الاسلام .

(١) الفهرست لابن النديم ، ص ٣٣٨ — طبعة القاهرة ، وهذا ارجح الاقوال .

(٢) في عدة مواضع من كتابه : كشف الظنون ، طبعة الاستانة .

وفى عهد بنى أمية ايضا ، نقلت بعض الكتب بالاضافة الى ما تم فى عهد يزيد بن معاوية ، فيورد القفطى^(١) نقلا عن ابن النديم ، أن مسرجويه^(٢) ترجم للخليفة العادل : عمر بن عبد العزيز [فيما بين ٩٨-١٠١ هـ] كتاب : « هارون القس » .

ويذكر ابن أبى أصيبعة — نقلا عن ابن جُلجل — ان ماسرجوية كان فى أيام بنى أمية ، وانه تولى فى الدولة المروانية تفسير كتاب : « أهرن بن أعين الى العربية ، وان الخليفة : عمر بن عبد العزيز — رحمه الله — وجده فى خزائن الكتب ، فأمر باخراجه ، ووضعه فى مصلاه ، واستخار الله فى اخراجه للمسلمين للانتفاع به ، فلما تم له على ذلك أربعون صباحا ، أخرجه الى الناس ويثه فى أيديهم^(٣) .

ويضاف الى ما سبق متعلقا بمراحل البداية ، نقل الديوان ، فيذكر ابن النديم ، ان الديوان بالشام كان « بالرومية » ، وان الذى كان يكتب عليه : سرجون بن منصور لمعاوية بن ابى سفيان^(٤) .

ومن المعروف كذلك ، أن نقل الديوان استمر أيام الخليفة الأموى : هشام بن عبد الملك^(٥) .

وفى أواخر ايام الدولة الأموية ، ثار الجدل والنقاش بين اصحاب المذاهب المختلفة متعلقا ببعض المسائل المتصلة بأمور الدين ، مما جعل المسلمين يتجهون

(١) فى كتابه : اخبار العلماء باخبار الحكماء .

(٢) مسرجوية أو مسرجيس ، من أطباء اليهود المعروفين .

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيوب الانباء فى طبقات الأطباء ج ١ ، ص ١٦٣ . ويقول ابن جُلجل [سليمان بن حسان] فى ذلك : « حدثنى ابو بكر : محمد بن عمر بن عبد العزيز بهذه الحكاية فى مسجد الترمذى

(٤) معاوية بن ابى سفيان : توفى سنة ستين هجرية بدمشق فى رجب . وله ثمان وسبعون سنة ، ولى على الشام لمدة عشرين سنة إلا شهرا ، وكان من دهاة العرب ، علما فى الاسلام ومن بين كتبه الوحي [البداية ، وشذرات الذهب] .

(٥) هشام بن عبد الملك : الخليفة : ابو الوليد . توفى سنة خمس وعشرين ومائة ، وكانت خلافته عشرين سنة إلا شهرا . كان ذا رأى وحزم وحلم وجمع للمال . عاش اربعاً وخمسين سنة ، وكان حاربا متيقظا لا يغيب عن أمر ملكه (الشذرات) .

للتعرف على المعارف اليونانية ولا يخفى السبب من وراء ذلك ، فقد جاءت دعوة الفلسفة اليونانية على وجه خاص لمناقشة الأمور على اساس عقلي ، ولعل المعتزلة كانت من اكثر الفرق الاسلامية التى اخذت بهذا الاسلوب .

وينبغى ان ننوه هنا ، الى أن الخوض في هذه المسائل كان متعلقا بالفروع فحسب ، وأما أصول الدين فلم يكن ليقوم خلاف ذى شأن فيها ، فلقد حددت بالكتاب وعرضت في السنة .

ثانيا : عصر الازدهار :

مما لا شك فيه أن اوج ازدهار حركة النقل والترجمة كان على أيام الخليفة : المأمون^(١) . ولكن سبق هذا العصر فترة زمنية كان لها فضل التأثير والتمهيد لتلك الحركة وأعنى بذلك أيام الخليفة العباسى : الرشيد^(٢) .

لقد كان المسلمون في هذا الوقت على علم كامل بالمنطق اليونانى الذى ابتكره : ارسطو^(٣) وسبق ذلك المامهم بمسائل « علم الكلام » واتقانه تماما ، ويعد من العلوم الاسلامية الخالصة ، إلا أن اتصال المسلمين في تلك الفترة .. وهذا كما أرى أمر يقينى — بالمعارف اليونانية قد أدى الى تطور اساليب علم الكلام بحيث اعتمد على تفنيد حجج الخصوم بالدلة العقلية القياسية مما مكن المسلمون من الرد على المعارضين للعقيدة الاسلامية ودحض اسانيد المنكرين .

(١) المأمون : هو : عبد الله المأمون بن هارون الرشيد ، العباسى القرشى الهاشمى ، ابو جعفر امير المؤمنين . ولد في ربيع الأول عام مائة وسبعين هجرى . روى الحديث عن أبيه ، وعن : هاشم بن بشر . كان له اهتمام خاص بنقل العلوم والمعارف اليونانية للعربية ، وشجع العلماء في عصره على ذلك تشجيعا كبيرا . ولقد توفى المأمون بطرسوس في شهر رجب من عام مائتين وثمانى عشرة وعمره حوالى ثمان واربعين سنة ، ودامت خلافته عشرين سنة واشهرها . [البداية والنهاية ، شذرات الذهب] .

(٢) هو : هارون الرشيد امير المؤمنين ، ابن المهدي محمد بن المنصور القرشى الهاشمى ، ابو محمد ويقال : ابو جعفر كان مولده عام مائة وثمان واربعين هجرية ، روى الحديث عن أبيه وجده . كان متصدقا من صلب ماله ويقال كان يتصدق في كل يوم بألف درهم ، وإذا حج أحج معه مائة من الفقهاء وابنائهم ، وإذا لم يخرج أحج ثلاثمائة بالنفقة السابعة والكسوة التامة ، كان سريع العطاء وكان يحب الفقهاء والشعراء ويعطيهم ، تقيا مع ما وقع منه من معصية . توفى في طوس عام مائة وثلاث وتسعين . غفر الله له [البداية ، والنية والأمل] .

(٣) ارسطو [٣٨٤ — ٣٢٢ ق.م.] الفيلسوف اليونانى المعروف ، كان ابنا لطبيب « باسطاغرا » في شمال اليونان . ظل لعشرين عاما بادئة من عام ٣٦٧ عضوا بأكاديمية افلاطون .

ومما يثبت صحة اعتقادنا أن رجال الفكر الاسلامي إبان تلك الفترة ، قد التحموا في معارك جدلية تعتمد على الاستدلالات العقلية مع كافة الفرق غير الاسلامية التي سعت جاهدة الى تقويض عقيدة التوحيد .

ولهذا كانت الضرورة ملحة في استمرار علم للكلام والعمل على اتقان اساليب المحاورات لمجابهة فرق : المجوس^(١) ، والثنوية^(٢) ، والمجبرة^(٣) ، والحشوية^(٤) ، والسمنية^(٥) ، والمانوية^(٦) .

ولقد تساءل بعض الباحثين في الماضي القريب عن مصادر اتصال المسلمين بالتراث اليوناني ، وتوصلنا بهذا الصدد الى عدة احتمالات جديدة .

اولا : عن طريق الفرق غير الاسلامية التي ذكرنا من مجوس ومجبرة وغيرهم ، ومما لاشك فيه ان هؤلاء من رجال تلك الفرق كانوا على علم كامل بالمداخل الرئيسية للفكر اليوناني وعلى وجه الخصوص المنطق والفلسفة ، وقد ثبت استخدامهم لاساليب هذه العلوم فيما دار بينهم وبين رجال الاسلام من مناظرات ولكن المسلمين استطاعوا التفوق عليهم معتمدين على « علم الكلام » وباستخدام نفس الاسلحة : المنطق باعتباره أداة للمناورة ، والفلسفة باعتبارها مهتمة بالبحث في موضوع : الالهيات وقد كان رجال الفرق غير الاسلامية — فيما يبدو —

(١) المجوس : كلمة ايرانية الاصل وفيها المجوسية ، وردت في القرآن غير مرة وتطلق على اتباع الديانة الزرادشتية ، عددهم كثير من المسلمين بين اهل الكتاب ، وانقرضت المجوسية بحمد الله أو كادت بعد استيلاء المسلمين على « فارس » وأن تركت اثرا في الحركة الفكرية الاسلامية [الموسوعة العربية ص ١٦٥٣] .

(٢) الثنوية : معناها في اللاهوت : الاعتقاد بعدم الخير والشر معا ، كالعقيدة الزرادشتية وبالنور والظلام كمبدأين للعالم [الموسوعة العربية والموسوعة الفلسفية] .

(٣) المجبرة : هم الذين لا يثبتون للعبد فعلا ولا قدرة عليه أصلا ، وذلك خلافا للقدرة [الفرق والطلقات ص ١٢] .

(٤) الحشوية : هم الذين يحشون الاحاديث بالاسرائيليات وهم فرقة من المنتهية ، اجازوا على ربهم : الملامسة والمصافحة [الفرق والطلقات : ص ٧١] .

(٥) السمنية : القائلون بالتناسخ قالوا : يقدم العالم وابطال المظن والاستدلال ، ولا معلوم الا عن طريق الحواس الخمس ، وانكروا البعث ، وقال فريق منهم بتناسخ الارواح في الصور المختلفة [الفرق بين الفرق ص ١٦٢] .

(٦) المانوية : من القائلين بالتناسخ ايضا بين الانسان والحيوان [الفرق ص ١٢٠] .

يعتمدون على عدم المام المسلمين بأساليب الفكر اليوناني ولكن ثبت لهم عكس ذلك إثر دخولهم مع المسلمين في المناظرات .

ثانيا : ما دار من مناقشات شفووية بين رجال الكنيسة واصحاب التوحيد وقد كان رجال الكنيسة على اتصال بالمعارف الخارجية عن طريق المدارس التبشيرية والمسماة « الاسكول » وكانت ملحقة بالكنائس والاديرة ، وثبت ان رجالها كانوا ملمين ببعض مسائل الفلسفة .

ثالثا : اتصال المسلمين بالحركة الغنوسية ، ولقد كانت الغنوسية تحمل في أعماق فلسفتها كثيرا من عناصر الفلسفة اليونانية .

المناظرات العقائدية :

لقد تميز عصر الخليفة العباسي: الرشيد ومن بعده « المأمون » بعقد المناظرات بين رجال الاسلام والمعارضين له والذين حاولوا بشتى الوسائل هدم تعاليمه بمعاول الضلال والغواية . ولقد اشتد « الجدل » بين المتكلمين والفقهاء من ناحية ، وبين المتكلمين والمكذبين من ناحية أخرى . ولقد ادى هذا الأمر بالخليفة « هارون الرشيد » بمنع الخوض في مسائل « علم الكلام » ، ولكن داعيا أشد وأقوى قد دعاه الى العودة الى الأخذ بمسائل علم الكلام : وكان ذلك حاجة الدين الاسلامي الماسة في هذا الوقت لمن يقوم بالدفاع عنه امام اصحاب نزعات الالحاد والشرك والنفاق . ولندع الحقائق تؤكد ما نشير اليه بما دار بين الخليفة الرشيد ورجال الفكر الاسلامي في ذلك الوقت .

وكان الرشيد قد منع من الجدل في الدين أو الخوض في مسائل علم الكلام ، بل وحبس أهل علم الكلام . وقد كتب اليه ملك السند عقب ذلك رسالة قال فيها : انك رئيس قوم لا ينصفون ، يقتلون الرجال ، ويغلبون بالسيف ، فان كنت على ثقة من دينك ، فوجه اليّ من أناظره ، فان كان الحق معك اتبعناك ، وان كان معي تبتعتني . فوجه الرشيد الى الملك قاضيا ، وكان عند الملك رجل من « السمنية^(١) » ، وهو الذي حمّله على هذه المكاتبة . فلما وصل القاضي اليه اكرمه ورفع مجلسه . فسأله « السمني » فقال : أخبرني عن معبودك هل هو القادر ؟ قال : نعم . قال : أهو قادر على ان يخلق مثله ؟ فقال القاضي : هذه

(١) سبق التعريف بهم .

المسئلة من علم الكلام وهو بدعة ، أصحابنا ينكرونه . فقال « السمنى » : من أصحابك ؟ ، فقال : فلان وفلان وعد جماعة من الفقهاء . فقال السمنى للملك : لقد كنت أعلمتك دينهم واخبرتكم بجهلهم وتقليدهم ، وغلبتهم بالسيف . فأمر ذلك الملك القاضى بالانصراف ، وكتب معه الى الرشيد : إني كنت بدأتك بالكتابة وأنا على غير يقين مما حكى لى عنكم ، فالآن تيقنت ذلك بحضور القاضى وحكى له^(١) ما جرى . لقد صدق الملك ، فكيف لانسان أن يقتنع بدعوة طالما أن الداعية لا يعرف أصولها ، ولا كيف يرد على المآخذ بشأنها ؟ !

وإن علم الكلام فى هذا العصر لقى من « الفقهاء » مقاومة شديدة وكان أحرى بهم أن يوجهوه الوجهة الصحيحة لو كان لهم بعض ما يرونه فيه مخالفا لتعليم الاسلام ، ولكن علم الكلام كان على العكس من ذلك تماما .

لقد كان حجاجا عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية ! ولقد دعا كتاب الله دعوة صريحة الى ذلك فى تعقل ما جاء بالقرآن نفسه فى اكثر من موضع منها : « أفلا يتدبرون القرآن »^(٢) .

ولننظر الآن فى حال الرشيد حين تلقى كتاب الملك ، فلقد قامت قيامته وضاق صدره وقال : اليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟ ! قالوا : بلى يا أمير المؤمنين ، هم الذين نهيتهم عن الجدل فى الدين ، وجماعة منهم فى الحبس ! فأمر باحضارهم واختار معمر بن عباد السلمى^(٣) ووجهه لهم !

هكذا تغير حال الرشيد غيرة على دينه وعاد يلتمس الدفاع عنه « عقلا » لدى اصحاب علم الكلام .

وكان قد بلغ الأمر بالرشيد على نحو ما ذكرنا : منع الجدل واستخدام علم الكلام ، وأمر كما تبين بحبس المتكلمين .

وقد حكى انه اجتمع فى ذلك الوقت عند الرشيد رجلا من المتكلمين ، فتكلما عن مسأله فقال لبعض الفقهاء احكم بينهما : فقال : هذا أمر لا

(١) النية والأمل ص ٦٤ .

(٢) النساء ٤ .

(٣) من الطبقة السادسة من فرق المعتزلة ، ويكنى : أبا عمرو ، كان عالما بأصول علم الكلام .

يعنينى ! ، وأنا لا أحكم فى أمر لا يعنينى ! فأمر له الرشيد بصلة وقال :
هذا جزء من لا يشتغل بما لا يعنيه ! ولقد تبدل الحال بعد ذلك لما رأى الرشيد
ان حاجة الدين تقتضى اتاحة الفرصة لمن يدافع عن الحق !

ومما جاء أيضا بصدد ذلك ، انه اجتمع عند الرشيد رجلان يتكلمان فى
مسألة من الكلام ، فبعث الرشيد بهما الى أحد الفقهاء لينظر ما بينهما ، فلما
دخلوا عليه وتكلموا ، وبلغوا الى موضع لا يعرفه قال الفقيه : هما زنديقان
يقتلان !^(١) وهكذا ، المرء عدو ما يجهله !

ولنعد الآن لمطلبنا الاساسى لتعرف على نماذج من مناظرات المتكلمين
المسلمين ، ونبين ما فيها من فائدة للدين ، ومدى تأثيرها فى عصر الرشيد بالفكر
اليونانى : بالمنطق والفلسفة على وجه الخصوص حضر : ابراهيم بن يحيى
المدنى^(٢) ، هو وأبو يوسف^(٣) عند الرشيد ، فسأله أبو يوسف عن مائة مسألة ،
فأجابه عنها جميعا ، ثم حل ابراهيم المدنى ازاره وقال لأبى يوسف : وأنا أسألك ،
فاستغفاه أبو يوسف .

وجرت مناظرة — أيام الرشيد — بين علمين من اعلام علم الكلام فى ذلك
الوقت هما : أبو الهذيل العلاف^(٤) ، وابراهيم النظام^(٥) فى أبواب دقيق الكلام ،

(١) المنية والأمل : ص ٦٥ .

(٢) من رجال الطبقة الخامسة من المعتزلة .

(٣) أحد المتكلمين فى هذا العصر .

(٤) ابو الهذيل العلاف : محمد بن الهزبل العبدى ، قال صاحب المصابيح : كان نسيج وحده ، وعالم
دهره ، ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا من المخالفين ، وكان يلقب بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت
بالعلافين . وكان لأبى الهذيل ستين كتابا فى الرد على المخالفين فى دقيق الكلام ، وأخذ العلم عن عثمان
الطويل ، وكان ابراهيم النظام من أصحابه . ويعد من اكبر رجال المعتزلة وعلى رأس الطبقة السادسة
لرجالهم . توفى عام ٢٣٥ هـ « المنية : ص ٥٤ » .

(٥) ابراهيم النظام : ابن أخت أبى الهزبل العلاف ، وعنه أخذ الاعتزال ، يعد من أذكى المعتزلة . يقول عنه
صاحب المنية والأمل أن أبا عبيدة قال فيه « ما ينبغي أن يكون فى الدنيا مثله ، فأتى امتحنه فقلت له :
ما عيب الزجاج ؟ فقال على البديهة : يسرع اليه الكسر ولا يقبل الجبر » ولقد تناول النظام مسألة
« الذرة » التى عرفت عند المسلمين باسم : « الجزء الذى لا يتجزأ » بالبحث والدراسة وجاء فيها بآراء
حديثة . ويعد من رجال الطبقة السادسة من رجال المعتزلة المتمكنين من علم الكلام المتطلعين بدقة
بالغة على المعارف اليونانية . توفى عام ٢٣١ هـ « المؤلف ، وانظر كتاب الفرق بين الفرق من ص ٧٩
٩٠ ، المنية ص ٦٠ — ٦٢ » .

وكان ابراهيم النظام يعتقد بأنه قد سبق « أبا الهذيل » في الاطلاع على مسائل التراث اليوناني وانه ستكون له الغلبة من هذا المنطلق ولكن النظام يقول بعد المناظرة :

« فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيّل الى أنه لم يكن متشاعلا قط إلا به ، لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه »^(١) والاشارة هنا إلى « علم الكلام » ، وكما ذكرت فإن النظام كان يظن تفوقه سيتحقق لاستفادته بالحجج المنطقية التي حصلها باطلاعه على منطق « ارسطو » ومن المعلوم أن النظام من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين احسنوا الاطلاع على منطق ارسطو بوجه خاص ، ونتج عن ذلك ما جاء به من أفكار وآراء حول فكرة « التولد » و « الذرة » وكافة أفكار الطبيعة اليونانية .

ولقد قام ابراهيم النظام — وهو في طريقه الى الكوفة — بمناظرة أحد الخارجين على ملة الاسلام وهو : هشام بن الحكم^(٢) ومعه جماعة من الخالفين ، فقطعهم وأبطل حججهم الباطلة مستخدما منهج « علم الكلام » في الدفاع عن العقيدة . ومناظرات أبي الهذيل العلاف مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام ، لتصرفه في « علم الكلام » وحذقه فيه . ويقال : إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل^(٣) .

وفي اعتقادنا ان اسلام ثلاثة آلاف رجل من غير اقناع عقلي ما كان ليتم ، وهذا ما كان بسبب تفنيد وابطال أدلة المارقين على الاسلام ، وبيان حقيقة ما جاء به الاسلام وهو حق .

ولقد أتى أبا الهذيل رجل وقال له : أشكل علىّ أشياء من القرآن ، فقصدت هذا البلد ، فلم أجد عند أحد ممن سألته شفاء لما أردته ، فلما خرجت في هذا الوقت قال لي قائل : إن بغيتك عند هذا الرجل ، فاتق الله وأفدني . فقال أبو الهذيل : فماذا أشكل عليك ؟ قال : آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة ، وآيات توهمني أنها ملحونة . فقال : فماذا أحب اليك : أن اجيبك بالجملة أو

(١) المنية : ص ٥٦ .

(٢) مات بعد نكبة البرامكة مستترا ، وقيل انه أدرك زمان « المأمون » وله ابناء في الترفض والتجسيم ، ربما تكون بعضها مؤندة لصلته بالبرامكة . [المنية : ص ٦٣ — تحقيق الدكتور / عصام الدين محمد .]

(٣) المنية : ص ٥٦ .

تسألني آية آية ؟ قال الرجل : بل تخبيني بالجملة . فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب ، وغير مطعون عليه في لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب ، فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم قال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل ؟^(١) قال : اللهم نعم فهل اجتهدوا في تكذيبه ؟ قال الرجل : اللهم نعم قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو اللحن ؟ قال : لا قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم باللغة ، وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ قال الرجل : « فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » . قال أبو هذيل : كفاي هذا وانصرف ، وتفقه في الدين !^(٢) .

ومرة أخرى تثبت الاحداث والوقائع المسجلة ، الحاجة الملحة للبحث والاقتناع العقلي ، وإن « التسليم الساذج » لكفيل بأن تحطمه أوهى الافتراءات الموجهة لدين الله من الأعداء والخصوم .

ويشير النص السابق الى عدة حقائق على جانب كبير من الاهمية :

منها : ان كتاب الله المنزل : القرآن ، يدعو الى التأمل ويحتاج من ينظر فيه الى التفسير لذا وجب على كل مسلم حباه الله بنعمة العلم أن يعمل عقله دارساً ومتفكها ليفيد غيره من اخوته المسلمين ، وليدافع عن حقيقة ما اعتقد أمام المضلين المكذبين .

ومنها : كان في العصر العباسي وعلى وجه الخصوص — أيام الرشيد والمأمون — فئة من المسلمين استطاعوا أن يحققوا الغلبة بفضل صدق عقيدتهم والمأمهم بكافة المعارف واليونانية بصفة خاصة ، فلقد حذق اليونان « فن الحوار » أو « الجدل » وتمكن المسلمون بفضل سعة أفقهم وحرصهم على دينهم ، وامكانياتهم العقلية من أن ينتفعوا بهذا التراث على خير وجه ، ففي الوقت الذي

(١) جدل (الجَدَل) : العَضْو ، (والأَجْدَل) : الصِّقْر وجادله : اى حاصمه (مجادلة) و (جَدَّالاً) والاسم : الجَدَّل وهو : شدة الخصومة . وهذا هو المعنى في اللغة (تحت التصحاح : ص ٩٦) . أما الجدل فله معنى آخر في الفكر والفلسفة بوجه خاص ، فانه بسمه سمه من الفعل اليوناني الذي يعنى يخاور . وكان معناه في الاصل : فن الحوار أو النقاش أو الخذل . ولقد طبق « الجدل » بهذا المعنى لأول مرة على يدى الفيلسوف المعروف سقراط (٤٦٩ — ٣٩٩ ق.م) [الموسوعة الفلسفية] . ونحن نلاحظ ان « الجدل » هنا بالنسبة للمناظرات موضع بحثنا أحد المعنى اليوناني .

(٢) النية والأمل : ص ٥٦ ، ٥٧ .

اتخذ بعض الضالين من نزعاته المادية معولا لهدم اصول عقيدة التوحيد ، سعى المؤمنون. برهم الى دحض كافة ادعاءاتهم عن طريق استخدام البراهين والادلة والحجج العقلية التي تبطل زعم المعارضين وتخرص الستهم .

ومنها : أن القرآن وهو الكلام الالهي الذي لا يأتيه الباطل من فوقه أو من تحته ، قد تعرض لمحاولة التقيؤض والهدم ، وكان لزاما أن يلجأ المفكرون المسلمون الى نفس سلاح الخصوم — أعنى : التزود بالبراعة فى ادارة الحوار ومعرفة فنونه ، ولقد كتب لهم النصر على الخصوم فى كل « المناظرات » لاستنادهم أولا الى القول الحق ، ثم بفضل معرفتهم بأصول الكلام وحذقهم فيه ، لذا نقرر مرة اخرى أنه كان لا بد من أن ينشأ « علم الكلام » فى تلك الفترة بل إن ذلك كان مشيئة الهية علت « يد الله » فيها بالارادة على يد كل مكذب أو ضال أو منافق ، بان سخر من المؤمنين رجالا استطاعوا بفضل ايمانهم وعلمهم ان يردوا اعداء الدين الى جحورهم .

ونحن نرى اننا أصبحنا اليوم كأمة موحدة أشد ما نكون حاجة الى « علم كلام جديد » يبنى على الاصول العصرية فى الدفاع والاعلام فأعداء الله مازالوا يتربصون بدين التوحيد ، ولا بد لنا من العمل أولا وحتمًا سيمد الله « يد عزته وقوته » لنا مادامنا نعمل ونسعى جادين لاعلاء كلمته بالحق فى الأرض .

ومنها : ما تشير اليه بعض الكلمات التي وردت فى هذا النص وهى : « الجدل » « ومتناقضة » ، وتلك الفاظ تتعلق بالفلسفة والمنطق اليونانى ، وهذا يثبت يقينا — على عكس ما قرره بعض الباحثين — ان المسلمين فى مراحل مبكرة على ايام هارون الرشيد ، بل ولا شك قد بدأوا قبلها فى استيعاب الكثير من معارف وعلوم اليونان حتى اذا جاء عصر المأمون ، كانت تلك الحركة النقلية ، قد بلغت أوجها .

ومما يؤكد وجهة نظرنا السابقة أن فرقة « المعتزلة »^(١) قد نشأت اعتبارا من

(١) المعتزلة : اعتمد « المعتزلة » على علم الكلام فى الدفاع عن العقيدة إثر التحامهم وباقى الفرق الاسلامية مع الفرق غير الاسلامية ، ومع ما جاء فى ذلك الوقت من اتجاهات ملحدة تحاول تقويض عقيدة التوحيد .

ولقد بنى المذهب المعتزل على الاصول الخمس وهى : التوحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر [المؤلف] .

بداية القرن الثاني الهجري وكان رجالها الاوائل أمثال : واصل بن عطاء^(١) ، وعمرو بن عبيد^(٢) على علم تام بالمعارف اليونانية . وهذا العصر سابق على عصر : هارون الرشيد ، ولابد أن اتصالهم بتلك المعارف قد سبق عصره بكثير إلى أن تم استيعابها ، والمرجح أن هذا الاتصال قد قام بصفة جادة اعتبارا من نهاية القرن الاول الهجري ويتبين لنا كلا الأمرين أعنى : الحاجة إلى وجود علم الكلام في الفترة السابقة على عصر هارون الرشيد مباشرة ، والتأثر بالمعارف اليونانية ، إذا ما اقتطعنا اجزاء من المناظرات التي قامت بين واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد في محاولة لترسيخ العقيدة أو في موقف للدفاع عنها .

وكان واصل بن عطاء علما من رجال الدعوة الاسلامية والدفاع عن عقيدة التوحيد ، وكان له بأس شديد ومكانة مرموقة ، وقد أنفذ أصحابه إلى الآفاق وبث دعائه في البلاد لبيسط دعواهم والرد على دعاوى وحجج المخالفين ، فبعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب ، فأجابه خلق كثير ، وبعث إلى خراسان : حفص بن سالم^(٣) فدخل ترمذ ولزم المسجد حتى أسهر ، ثم ناظر جهم^(٤) ، فقطعه ، ورجع إلى قول أهل الحق ، فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قول الباطل ، والباطل ، وهذا شأن من لا عقيدة له ، يتبنى رأيا ثم يرجع عنه ، ثم لا يلبث أن يعود إليه مرة أخرى .

وبعث واصل بن عطاء القاسم إلى اليمن ، وأيوب للجزيرة ، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة ، وعثمان الطويل^(٥) إلى أرمينية .

(١) واصل بن عطاء : من رجال الطبقة الرابعة طبقا لتصنيف القاضي : عبد الجبار الهمداني ، كان الشيخ .
الراء قبيح اللغة فيها ، فكان يخلص كلامه من الراء ، ولا يفتن لذلك أحد لاقتداره وسهولة لفظه ، ولد سنة ثمانين هجرية بالمدينة ، كان حاذقا في علم الكلام متمكنا فيه [المنية : ص ٤٢] .

(٢) عمرو بن عبيد : من الطبقة الرابعة من رجال المعتزلة ، ويعد من اتباع : واصل بن عطاء علما بأصول علم الكلام . وما يذكر عنه : أنه صلى أربعين عاما صلاة الفجر بوضوء المغرب ، وحج أربعين حجة ماشيا ، وكان يحبى الليلة بركعة واحدة ، ويرجع آية واحدة . [المنية من ص ٤٩-٥٢] .

(٣) حفص بن سالم : من تلاميذ مدرسة : عمرو بن عبيد ، تابع واصل وعمرو بن عبيد في نظرياتهم العامة (٤) هو : جهم بن صفوان الذي قال بالاجبار والاضطرار إلى الاعمال ، وانكر الاستطاعة كلها ، وإن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط ، وأنه لا فعل ولا عمل بغير الله تعالى وإنما تنسب الاعمال للمخلوقين مجازات . قتله : سلم المازني آخر زمان بنى مروان عام ١٢٨ هـ [المنية والأمل ص ١٢٨] .

(٥) كان عثمان تاجرا ، وكان أحد رجال الحسن البصري ، ثم امتنع عنه وانضم لواصل بن عطاء ، ويقول القاضي عبد الجبار ، إن له في الفضل والعلم منزلة لا تخفى [المنية ص ٤٤ تحقيق الدكتور / عصام محمد] .

وقال عثمان لواصل : يا أبا حذيفة إن رأيت ان ترسل غيري فأشاطره جميع ما أملك حتى أعطيه ، فرد تعالى . فقال واصل : يا طويل اخرج فلعل الله أن ينقعلك ، فخرج للتجارة ، فأصاب مائة الف ، وأجابه الخلق .

وروى ، أن واصلا دخل المدينة ونزل على : ابراهيم بن يحيى ، فسارع اليه : زيد بن علي^(١) وابنه : يحيى بن زيد^(٢) ، وعبد الله بن الحسن واخوته . ومحمد بن عجلان ، وأبو عباد الليثي . فقال : جعفر بن محمد الصادق^(٣) لأصحابه : قوموا بنا اليه ، فجاء الصادق واصلا ، وزيد بن علي واصحابه عنده . فقال جعفر الصادق : أما بعد ... فان الله تعالى بعث محمدا بالحق والبيئات والنذر والآيات ، وانزل عليه . وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ، فنحن عدة رسول الله واقرب الناس اليه ، وانت يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وقطعت به على الأئمة وأنا أدعوكم الى التوبة^(٤) . فقال واصل بن عطاء :

(١) الامام الشهيد : زيد بن علي بن الحسين ، رضى الله عنهم آجمعين ، قتل بالكوفة سنة : احدى وعشرين ومائة ، وكان قد بايعه خلق كثير ، وحارب متولى العراق يومئذ لهشام بن عبد الملك : يوسف بن عمر الشقفي ، فقتله يوسف وصلبه وهو يوسف بن عمر ، وأبيه : عمر الحجاج بن يوسف . ولما خرج زيد يدعو لطاعته ، جاءته طائفة وقالوا : تبرأ من أبى بكر وعمر حتى نباعك فقال : بل أتبرأ ممن تبرأ منهما ، فقالوا : اذن نرفضك ، وسموا رافضة من يومئذ ، وسميت شيعته زيدية [شذرات الذهب ج ١ ص ١٠٨] .

(٢) ظهر : يحيى بن زيد بن علي بن ابي طالب رضى الله عنهم ، أيام الوليد بن يزيد بالجوزجان « من بلاد « خراسان » ، متكررا للظلم وما عمهم وأصابهم منه ، فسير اليه نصر بن سيار : سالم بن أحوز المازني ، فقتل يحيى في المعركة بسهم أصابه في « صدغه » بقرية يقال لها : « أرغوة » ودفن هناك وقبره مشهور . ولما قتل يحيى ، اجتزوا رأسه ، فحمل الى الوليد وصلب جسده بالجوزجان ، فلم يزل مصلوبا الى ان خرج ابو مسلم صاحب الدولة ، فقتل سالم بن أحوز ، وانزل جثة يحيى ، فصلى عليها ، ودفنت هنالك سنة ست وعشرين ومائة [شذرات الذهب ج ١ ، ص ١٦٧] .

(٣) جعفر الصادق هو : ابو عبد الله جعفر بن محمد الباقر ، زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمي القرشي ، سادس الأئمة الاثني عشر عند الامامية . لقب بالصادق لانه لم يعرف عنه الكذب قط ، توفي عام ١٤٨ هـ رضى الله عنه [المنية : ص ٤٥] .

(٤) ما يعنيه جعفر الصادق بهذا الأمر هو قوله : بالمنزلة بين المنزلتين وهو القول الذى أدى الى الخلاف بين جماعة المسلمين وعلى رأسهم : الحسن البصرى وجماعة واصل بن عطاء في المناظرة الشهيرة التى جرت بينهما عن مرتكب الكبيرة ، حيث قرر واصل : ان مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان ، أو هو في منزلة بين المنزلتين ، وخالفه الحسن البصرى في قوله [هو : احسن من ابي الحسن البصرى ، ابو سعيد امام أهل البصرة وخير أهل زمانه ، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضى الله تعالى عنه]

« الحمد لله العدل في قضائه ، الجواد بعطائه ، المتعالى عن كل مذموم ،
والعالم بكل خفى مكتوم ، نهى عن القبيح ولم يقضه ، وحث على الجميل ولم يحل
بينه وبين خلقه ، وانك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا ، فأصبحت بها
كلها ، وما أتيناك إلا بدين محمد (ص) وضجيجه : ابن ابى قحافة ، وابن
الخطاب ، وعثمان ، وعلى بن ابى طالب وجميع أئمة الهدى ، فإن تقبل
الحق تسعد به ، وان تصدف عنه تبوء بأثملك ثم تكلم : زيد بن على ، فأغلظ
لجعفر منكرا عليه ما قاله وقال له : ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا^(١) .

لقد كان للمسلمين اذن معرفة — قبل اتصالهم بالثقافة اليونانية — بطرق
المناظرة والجدل وحذق الكلام ، وجاء الفكر اليونانى ليضيف الى ما عرفوه طريقا
للوصول للبرهان وقطع الحجة أعنى : المنطق الارسطى .

وما يؤكد ذلك ما روى من أن بعض السمنية قالوا لجهم بن صفوان : هل
يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا : فحدثنا عن معبودك هل
عرفته بأبيها ؟ قال : لا . قالوا : فهو إذن مجهول ، فسكت . وكتب جهم بذلك
الى واصل بن عطاء . فأجاب واصل قائلا : كان يشترط وجها سادسا ، وهو
الدليل ، فسألهم : هل تفرقون بين الحى والميت ، والعاقل والجنون ؟ فلا بد من :
نعم ، وهذا عرف بالدليل ، فلما أجابهم جهم بذلك قالوا : ليس هذا من
كلامك . فأخبرهم فخرجوا الى واصل بن عطاء ، وكلموه وأجابه الى الاسلام .
وهكذا تثبت ظروف العصر أن المسلمين في هذا الوقت كانوا أشد مايكونون
حاجة لعلماء الكلام ، ليدافعوا عن عقيدة التوحيد بالادلة المقنعة ، ويفندوا حجج
الاعداء والمخالفين ويدحضوها .

وأما عن مناظرات واصل بن عطاء مع عمرو بن عبيد ، فقد اتفقت في الأصول
واختلفت في مسائل الفروع ، وكل مجتهد في الفروع مصيب .

== عنه ، وسمع خطبة عثمان ، وشهد يوم الدار ، كان جميلا فصيحاً — [شذرات الذهب : ج
ص ١٣٦] فاعتزل واصل مجلس الحسن وافترقا من يومها بعد ان كان الحسن البصرى معتزلا . وينبغى
ان ننوه الى ان قول المعتزلة بالنزلة بين المنزلتين كان المدعاة الوحيدة للخلاف بينهم وبين الأئمة ، أما باقى
أصولهم وهى : التوحيد والعدل والامر بالمعروف والنهى عن المنكر والوعد والوعيد ، فلقد اتفق جميع
المسلمين على صحتها . [المؤلف] .

(١) النية والأمل : ص ٤٦ تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور / عصام الدين محمد .

ومن ذلك مناظرتهما في « الفاسق » ، حيث ذكر عمرو ، ان الفاسق يعرف الله تعالى وانما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه [الايمان] ، فيرد واصل بقوله : إن قلت لم يزل يعرف الله ، فما حجتك وانت لم تسميه منافقا قبل القذف ، وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه قلنا لك : فلم لا أدخلها في القلب بتركه القذف ، كما أخرجها بالقذف ؟ وقال واصل مستطردا : اليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلون بدخول الشبهة ؟ فأى شبهة دخلت على القاذف ؟ فرأى عمرو بن عبيد لزوم هذا الكلام ، فقال : ليس بينى وبين الحق عداوة ، فقبل واصل وانصرف ويده في يده .^(١)

ويوما قال واصل لعمرو : يا أبا عثمان ! لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ فقال عمرو : لقوله تعالى :

« والذين يرمون المحصنات »^(٢) ، ثم قال : إن المنافقين هم الفاسقون ، فكان كل فاسق منافقا ، إذ كان « الألف واللام » ، موجودين في باب الفسق . فقال له واصل : اليس الله تعالى قال : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »^(٣) وقد قال تعالى في آية أخرى :

« والكافرون هم الظالمون »^(٤) ، فعرف « بالألف واللام » كما في « القاذف » . فسكت عمرو ، ثم قال واصل : الست تزعم أن الفاسق يعرف الله ؟ وذكر ما قدمنا ثم قال له واصل : يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من اسماء المحدثين : ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة ، أم ما اختلفت فيه ؟ فقال عمرو : بل ما اتفقت عليه . فقال واصل : أفليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون ضاحب الكبيرة فاسقا ، ويختلفون فيما عداه من اسمائه : فالخوارج تسميه : كافرا وفاسقا ، والمرجئة تسميه : مؤمنا فاسقا ، والشيعية تسميه : كافر نعمة فاسقا ، فأجمعوا على تسميته « بالفسق » ، فنأخذ بالمتفق عليه ، ولا نسميه بالمتخلف فيه . فقال عمرو : ما بينى وبين الحق عداوة ، والقول قولك ، واشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب ، قائل بقول

(١) المصور السابعة : ص ٥٠ .

(٢) النور ٢٤ .

(٣) المائدة ٥ .

(٤) البقرة ٢ .

أنى حذيقة [أى : واصل بن عطاء] ونحن نخلص من هذا النص الى عدة حقائق هامة :

أولها : ان أصحاب الفرق الاسلامية لم يختلفوا فيما بينهم على أصل ثابت من أصول العقيدة وهذا نفى لما ذهب اليه البعض من ان البعض كان يكفر بعضا .

ثانيها : ان بعضهم كان يرجع عن رأيه اذا ما تبين له بعد اقتناع صحة حجة معارض وأخذ الاكثرية بها ، وهذا يدل على اجماع أصحاب الفرق حتى على بعض الفروع اصطلاحا ومعنى .

ثالثها : أن المسلمين عرفوا الحجج المنطقية واستخدموها في عصر مبكر قبل اتصالحهم بالثقافة اليونانية حتى اذا ما تعرفوا على المنطق الارسطى اتقنوا فن الحوار والجدل في براعة فائقة .

رابعها : أن النقاش أو التناظر الذى كان يقوم بين أهل الملة الاسلامية المنتسبين للفرق المختلفة كان مقصده ارساء دعائم العقيدة وتفهم أصول الدين ، ولم يكن مبنيا على الشك أو الهدم وذلك طبعا إذا اسقطنا من الحساب الفرق غير الاسلامية

ونغضى لنكشف بعض صفحات من التاريخ الاسلامى ، لتتعرف على بعض مظاهر المرحلة التمهيدية التي سبقت عصر ازدهار حركة الترجمة لدى المسلمين ، أيام الخليفة العباسى : المأمون . وتمثل شخصية ابى الهذيل العلاف ، نموذجا لرجال علم الكلام في هذا العصر يقول ثمامة بن أشرس التيمرى : وصفت أبا الهذيل للمأمون ، فلما دخل عليه جعل المأمون يقول لى : « يا أبا حفص » ، وابو الهذيل يقول : يا ثمامة !^(١) فلما احتفل المجلس ، استشهد فى عرضه كلامه بسبع مائة بيت فقلت : إن شئت فكنتى ، وإن شئت فسمنى ! وهذا يدل بلا شك على تمكن ابى الهذيل العلاف وعلمه الواسع ومعرفته المميزة .

وحكى يحيى بن بشر الارجائى عن النظام قال : ما أشفقت على أبى الهذيل قط ، فى استشهد شعر إلا يوم قال له الملقب ببرغوث^(٢) : أسألك عن مسئلة ،

(١) من رجال المعتزلة ، زعيم فرقة الثامية المنسوبة اليه ومن الطبقة السابعة . توفى عام ٢١٣ وكان زعيما للمعتزلة أيام المأمون والمعتصم والواثق . قيل انه هو الذى جذب المأمون للاعتزال . [المحيط — التراجم]

(٢) هو : محمد بن عيسى الملقب ببرغوث ، كان على مذهب النجار فى أكثر مذاهبه ، وزعم ان التولدات فعل الله تعالى [الفرق بين الفرق ص ٨٢] .

فرغ ابو الهذيل نفسه عن مكالمته ، وقال برغوث :

وما بقيت علي تركتاني

ولكن خفتما صرد النبال . ويقول النظام :

ولم أعرف في نقيضه بيتا يتمثل به أو الهذيل ، فبرز أبو الهذيل وقال : لا ، بل كما قال الشاعر :

وأرفع نفسي عن بحيلة أننى

أذل بها عند الكلام وتشرف

ونظر العلاف كذلك : صالح بن عبد القدوس^(١) ، لما قال في العالم أنه من أصليين : نور وظلمة ، كانا متباينين ، فامتزجا . فقال أبو الهذيل : فامتزاجهما أهو هما أم غيرهما ؟ قال صالح : بل أقول هو هما ! فألزمه أبو الهذيل أن يكونا ممتزجين متباينين ، اذا لم يكن هناك معنى غيرهما ، ولم يرجع ذلك إلا إليهما . فانقطع صالح وأنشأ يقول :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل

فأنت حقاً لعمري مفصل جدل

ومن المناظرات التي دارت أيضا بين صالح والعلاف ما يثبت معرفة ابي الهذيل العلاف بالمنطق واساليب وطرق استخدامه ، فقد روى ابراهيم النظام قال : مات لصالح بن عبد القدوس ابن ، فمضى اليه ابو الهذيل ومعه ابراهيم النظام [وكان غلاما حدثا] فرآه العلاف حزينا فقال له : يا صالح لا أعرف لجزعك وجها إلا إذا كان الانسان عندك كالزرع !

فقال صالح : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب « الشكوك » قال : وما كتاب الشكوك ؟

قال صالح : كتاب وضعته من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان ؟ !

فقال ابو الهذيل العلاف لصالح بن عبد القدوس : فشك أنت في موت ابنك واعمل على أنه لم يميت ، وان كان قد مات ، فشك أنه قد قرأ لك الكتاب ، وان كان لم يقرأه !!

(١) كان ثانويا معروفا في تلك الأيام .

ولقد تتلمذ ابراهيم النظام على يدى أبى الهذيل العلاف ، وبدى أن النظام كان ملما بالمعارف اليونانية وعلى وجه الخصوص ما كتبه ارسطو ، ومن المعروف ان المسلمين قد تأثروا الى حد بعيد بمنطق ارسطو . فلقد ذكر جعفر بن يحيى البرمكى^(١) « ارسطوطاليس » ، فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه : فقال جعفر : كيف ؟ ! انت لا تحسن أن تقرأه . فقال النظام : أيما أحب اليك أن أقرأه من أوله الى آخره أم من آخره الى أوله ؟ !

ثم اندفع النظام يذكر شيئا فشيئا ، وينقض على ارسطو قوله . فتعجب منه جعفر^(٢) وهذا يدل أيضا على سرعة استيعاب المسلمين للمعارف اليونانية وفهمها الى درجة تمكنوا فيها من نقدها ونقضها أحيانا .

وإذا انتقلنا لمخلفين عصر الرشيد وصولا الى المأمون ، تبين لنا حذق المفكرين والمتكلمين المسلمين لعلم الكلام مستعنيين في ذلك بأساليب جديدة استحدثت نتيجة للتأثر بالمنطق الارسطي . ولقد كان ثمامة بن اشرس الثميري من المقربين للخليفة العباسي : المأمون ، ويقال انه كان جدلا حاذقا واحد دهره في العلم والأدب ، وبلغ تأثر المأمون به اعتناق مذهب الاعتزال وتأييده بقوة . قال تمامة يوما للمأمون :

لا تخلو أفعال العباد من ثلاث أوجه (١) أما كلها من الله ، ولا فعل لهم ، ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا . (٢) أو تكون منهم ومن الله ، وجب المدح والذم لهم جميعا . (٣) أو منهم فقط ، كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم . فقال له المأمون : صدقت . وعندنا فيما يتعلق بأفعال الانسان وقدرته عليها وما يتصل بها من موضوع التكليف أعنى : الحرية والمسئولية ، ان الانسان قد منحه الله تعالى القدرة والحرية في فعل أفعاله المباشرة وغير المباشرة [المولدة] بارادته وجوارحه ومنتجها الى الفعل بقصده ونيته مع التمكين ، وان الانسان طبقا لذلك يعد مسئولا عن أفعاله وينحاسب عليها إن ثوابا أو عقابا حسب ما قدمت يدها . ولكن « يد » القدرة الالهية « الإرادة والمشيئة » تبقى خارج نطاق الحدود الانسانية مسيطرة متحركة ويتمثل ذلك في أمرين الهيين : اللطف والقضاء ، فقد يلطف الله للانسان في أفعاله وقد يوقف مشيئة الانسان بارادته الغالبة ويقضى أمرا كان محتوما .

(١) كان من الوزراء المقربين للرشيد الى ان حدثت نكبة البرامكة المشهورة ، فشر الرشيد البرامكة واعمل فيهم القتل [المؤلف] .

(٢) المنية ص ٦١ .

ولا نجد في هذا المقام معبرا ومترجما لوجهة نظرنا تلك ، أبلغ من كلام على بن ابي طالب رضى الله عنه حينما سأله سائل بينا على منصرف من [صفين] :

أخبرنا عن مسيرنا الى الشام ، أكان بقضاء وقدر ؟ !

فقال رضى الله تعالى عنه : والذى خلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا واديا ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر . فقال الشيخ : عند الله احتسب عنائى ، مالى من الأجر شيء . فقال على : بل أيها الشيخ عظم الله لكم الأجر فى مسيركم وانتم سائرون ، وفى منقلبكم وانتم منقلبون ، ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكروهين ، ولا اليها مضطرين . فقال الشيخ : وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا ، وعنهما كان مسيرنا ؟ فقال على : لعلك تظن قضاء واجبا ، وقدر حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتى من الله لائمة للذنوب ولا محمداً لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الاحسان أولى من المسيء ، ولا المسيء بعقوبة الذنب أولى من المحسن ، وتلك مقالة اخوان الشياطين ، وعبداء الأوثان ، وخصماء الرحمن وشهود الزور ، أهل العماء عن الصواب فى الأمور ويستطرد على واضعا اساسا ثابتا يعالج تماما موضوع الحرية والمسئولية الانسانية :

إن الله تعالى أمر تحبيرا ، ونهى تحذيرا ولم يكلف مجبرا ، ولا بعث الأنبياء عبثا : « ذلك ظن الذين كفروا وويل للذين كفروا من النار » . فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ؟ فقال : أمر الله بذلك وازادته ، ثم تلا على :

« وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين احسانا »^(١) ، فهض الشيخ مسرورا بما سمع وأنشأ يقول :

أنت الامام الذى نرجوا بطاعته
يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ماكان ملتبسا
جزاك ربك بالاحسان احسانا

(١) الاسراء ١٧ .

لقد ارتاد المسلمون آفاقا جديدة في طريق المباحث العلمية ، بعدت نهائيا عن كل تأثير يوناني ، واتصلت بصميم عقيدة التوحيد وقدموا الحلول مجتهدين ومهتدين بهدى كتاب الله وسنة نبيه .

وتمكن المسلمون في مقدرة بالغة من التعرف على الامراض الكامنة في مجتمعاتهم والتي يسببها انقياد العامة وخضوعهم للانيحاء مع جهلهم . وكان « المأمون » قد هم بلعن « معاوية » على المنابر ، وإن يقرأ كتابا بذلك على الناس ، فنهاه عن ذلك : يحيى بن اكرم^(١) وقال له : يا أمير المؤمنين إن العامة لا تحتل ذلك سيما أهل خراسان ، فلا تأمن أن تكون لهم نفرة فلا تدرى ما عاقبتها . والرأى ان تدع الناس على ما هم عليه من أمر معاوية ، ولا تظهر أنك تميل لفرقة من الفرق ، فركن المأمون إلى قوله . فلما دخل عليه ثمامة التميمي قال له المأمون : يا ثمامة قد علمت ما كنا فيه ودبرناه في أمر معاوية ، وقد عارضنا تدبير هو أصلح في تدبير المملكة ، وأبقى ذكرا في العامة ، ثم أخبره أن يحيى بن اكرم خوفه العامة . فقال ثمامة : يا أمير المؤمنين والعامة في هذا الموضع الذي وضعها به يحيى بن اكرم ، والله لو وجهت إنسانا على عاتقه سواد ومعه « عصا » ، لساق إليك بعصاه عشرة آلاف منها . والله يا أمير المؤمنين ما رضى الله أن سواها بالأنعام حتى جعلها أضل منها . وقال : « إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا » . والله يا أمير المؤمنين لقد مررت منذ أيام بشارع وأنا أريد « الدار » ، فإذا انسان قد بسط كسائه والقى عليه أدوية وهو قائم ينادى : هذا دواء لبياض العين والغشاوة والظلمة ، وإن إحدى عينيه لمطموسة ، والأخرى موشوكة ، والناس قد اجتمعوا . فدخلت في غمار العامة ثم قلت للرجل : يا هذا ! إن عينيك أحوج من هذه الأعين الى العلاج ، وانت تصف هذا الدواء وتخبر أنه شفاء لوجع العين ، فلم لا تستعمله ؟ فقال الرجل : أنا في هذا الموضع منذ عشرين سنة فما مر بي شيخ أجهل منك . قلت : وكيف ذلك ؟ قال : يا جاهل : أتدرى اين اشتكت عيني . قلت : لا ، فقال : اشتكت بمصر عين واشتكت بمصر عين ، وكيف ينفعها دواء بغداد ؟ ! قال ثمامة : فأقبلت عليه الجماعة وقالوا : صدق

(١) يحيى بن اكرم : القاضي ، ابو محمد المروزي ثم البغدادي أحد الاعلام . كان فقيها مجتهدا مصنفا . قال طلحة الشاهد : يحيى بن اكرم أحد اعلام الدنيا قائم بكل معضلة ، غلب على المأمون حتى أخذ بمجامع قلبه وقلده القضاء ، وتدبير مملكته . وكانت الوزراء لا تعمل شيئا إلا بعد مطالعته . ولى قضاء البصرة وهو ابن ثمانى عشرة سنة . توفى سنة اثنين وأربعين ومائتين ، وله بضع وسبعون سنة . [شذرات الذهب ج ٢ ، ص ١٠١] .

الرجل انت جاهل ، فقلت : لا والله ما علمت أن عينيه اشتكت بمصر ، فما تخلصت منهم إلا بهذه الحجة ! فضحك المأمون وقال : ما لقيت العامة منكم ؟ (١)

بداية الحركة وعوامل الازدهار :

كانت حركة النقل والترجمة قد بدأت بدايتها الشكلية أيام بنى أمية ، حيث أمر خالد بن يزيد بن معاوية (متوفى ٨٥ هـ) في عهد والده يزيد ، بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ، وذكر ابن النديم ان هذا عد أول نقل في الاسلام .

[١٣٢ — ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ — ١٢٥٨ م] . وخلفت الدولة العباسية ، دولة بنى أمية . وفي غضون القرن الاول للدولة العباسيين [اى الى حوالى عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م] كانت عظمة الدولة الاسلامية فى ازدياد ، أو هى على الأقل حافظت على ما كان لها .

وفى عام : [١٤٥ هـ = ٧٦٢ م] اسس ابو جعفر المنصور ثانى خلفاء البيت العباسى مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الدولة الاسلامية بدلا من دمشق ، فسرعان ما فاقت دمشق فى بهجة الدنيا وجمالها ، وطغى نورها الفكرى على نور البصرة والكوفة ، ولم يكن يباريها إلا : القسطنطينية وكانت قصور المنصور [١٣٦ — ١٥٨ هـ = ٨٥٤ — ٧٧٥ م] والرشيد [١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٩ — ٨٠٩ م] والمأمون [١٩٨ — ٢١٨ هـ = ٨١٣ — ٨٣٣ م] وغيرهم فى بغداد يلتقى العلماء والشعراء ولاسيما للدولة . وكان لكثير من خلفاء بنى العباس ولع بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم .

ومنذ عصر الرشيد على الأقل ، وجدت فى بغداد دار للكتب ومعهد للعلماء ، بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفى عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ، شرع فى نقل كتب العلم اليونانية ، عن طريق السريانية فى الغالب ، الى لغة العرب ، ولقد الفت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها . حتى اذا بلغ النشاط العلمى أعلى ذرى صعوده ، كانت عظمة الدولة الاسلامية فى دور الهبوط ! فالعصبية والسخائم القبلية — التى لم تهدأ فى عهد بنى أمية — تراجعت فى الظاهر فقط أيام بنى العباس ، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العرى ،

(١) النية : ص ٧٣ .

وبقيت أيضا منازعات أخرى متزايدة في حديثها ، كالجدل في مسائل الكلام ، والجدل الميتافيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث في اثناء تدهور الامبراطورية الرومانية الشرقية ، على أن خدمة الدولة في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ماكانت تحتاج إلا لقليل من ذوى العقول الممتازة ، ففنت كثير من القوى ألفتية ، وتلاشت في الانهماك في الترف ، ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالالفاظ وفي دعوى العلم . هذا الى أن الخلفاء لجأوا في حماية امبراطوريتهم ، الى الاستعانة بقوة أعم فنية أبعد عن ترف التحضر والحلاله . فاستعانوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل إيران ، ثم استعانوا بالترك من بعدهم .

وفيما يتعلق بحركة النقل من التراث اليوناني للعربى ، يتبين استفادة العرب من السريان إذ أن ما قاموا به من ترجمة ، آلت فائدته الى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان الى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكاد أن يكونوا جميعا من السريان ، ونقلوا ما نقلوه : إما عن التراجم السريانية ، أو عن تراجم أصلحوها هم ، أو قاموا بها من جديد . وهذا الجانب المتعلق بكيفية انتقال التراث اليوناني للمسلمين ، أعنى : بداية الحركة الرسمية للنقل والترجمة من المراكز الخارجية ، قد جعل الباحثين يقررون . — الى مدة ليست ببعيدة — بان الاسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت تلك الحركة الرسمية في عهد المنصور العباسى ، وبلغت ذروتها أيام المأمون ، وان اتصال الفلسفة اليونانية بالاسلام ، انما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج [من بيزنطة مثلا] وبخاصة أن العرب تخلصوا من مكتبة الاسكندرية ، حين أمر الخليفة : عمرو بن الخطاب قائده : عمرو بن العاص بحرق المكتبة ولكن الابحاث الحديثة اثبتت بصورة قاطعة : ان مراكز البحث الفلسفى كانت منتشرة في العالم القديم الذى فتحه المسلمون ، وان هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمى . كما اثبت البحث العلمى — ايضا — كذب قصة حرق مكتبة الاسكندرية ، وتهافت تلك القصة التى استند عليها بعض مؤرخى العرب بغير تحفظ وبدون تمحيص علمى أو تثبت تاريخى .

وقد قدم لنا الدكتور ماكس مايرهوف بحثا عن كيفية انتقال العلم اليوناني للعالم العربى عنوانه : من الاسكندرية الى بغداد

Dr. Maxmeyerhof :
Von Alexandrien
Nach Baghdad .

وقد ظهر في Sbpaw [أخبار جلسات الاكاديمية البروسية للعلوم — القسم الفلسفي التاريخي — عام ١٩٣٠ = من ص ٣٩٠ فما بعدها] .

ولقد اثبت مايهوف في مطلعه ان مدرسة الاسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الاولى ، ثم يضع المشكلة التي تقابل الباحثين في هذا المجال دائما حيث يذكر : « إن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم ، أو بعبارة أصح لم يسوقوه في وضوح وجلاء » .

ويرى مايهوف : أن بحثا بومشترك و أوليرى عن انتقال الفلسفة ، أو براون عن انتقال الطب ، لم تكن كافية لتبين لنا مراحل الاتصالات الاولى بين الاسلام ، والفلسفة اليونانية ، وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في الاسكندرية وفي انطاكية وحران ، لم يمسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية في : الرها ونصيبين ، والمدائن ، وجند يسابور .

وبالاضافة لما سبق فهناك احتمالات أخرى عن الطريق غير المباشر في دخول الفلسفة اليونانية والتحامها في معركة مريرة قاسية مع مفكرى الاسلام .

١ — أول هذه الاحتمالات : المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنبثة كنائسهم في العالم الاسلامي ، وقد حدث تبادل الآراء والاسلحة .

٢ — الاحتمال الثاني : ان يكون من المسلمين من تردد على [الاسكول] وهي المدارس الملحقة بالكنائس والاديرة وعرف اجزاء من الفلسفة .

٣ — معرفة المسلمين الاوائل بالفلسفة اليونانية ، انما تمت عن طريق الشوية والغنوسية ، والحشوية ، وفرق الجوس والمجبرة .

وقد كانت الغنوسية تحمل في أعماق فلسفتها كثيرا من عناصر الفلسفة اليونانية .

ومما لا شك فيه ان من بين العوامل الاساسية المساعدة على طريق اتصال العرب بالمعارف اليونانية ، مطالعة ما ترجم الى العربية من مصنفات اليونان . ومنها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد المذاهب . ومنها : الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لاسيما على يد السريانيين .

ومنها : مطالعة كتب الفنون : كالطب ، والكيمياء ، والصناعة ، لالتباس هذه العلوم بالفلسفة سيما منذ القرن الاول الميلادى .

والسؤال الآن بعد أن عرفنا كيفية الاتصال ، عن أسباب اتجاه المسلمون لنقل التراث اليونانى ، بعد ما كانوا فى صدر الاسلام يوقفون معارفهم على ما يتصل بأصول العقيدة من تمنع فى كتاب الله وتعرف على سنة رسوله . واستمر هذا حالهم حتى آخر عصر التابعين . وفى العصر الأموى انحصر جهد العلماء المسلمين فيما وقع بين الأمة من خلاف خاصة مادار بين على ومعاوية وامتدت آثاره لتشمل أحداث دولة بنى أمية باكملها صراعا بين شيعة على وشيعة معاوية ومحاولة الانتقام بعد التمكن من آزر عليا ، ثم انقلاب الحال أيام الوليد على أهل الحجاج بسبب ما أشاعه من رعب وجبروت بين الناس وما نجم عن ذلك من اضطهاد لأهل البيت .

ويتميز العصر العباسى بسعى خلفاء بنى العباس بدءا من ابى جعفر المنصور ووصولاً الى المأمون ، الى نقل التراث اليونانى حتى تنمو معارف المسلمين بما خفى عنهم من علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة متصلة بالعقيدة الاسلامية . فلقد كان التساؤل عن طبيعة الكون والانسان ، وصفه الخالق سبحانه وتعالى ومازال محور بحث المفكرين . ولا غرابة فى ذلك فلقد خلق الله تعالى الانسان مبدعا العقل أعز ما يملك ، به يتساءل ويتأمل ويحجب

ولما أفضت الخلافة على نحو ما ذكرنا الى عبد الله المأمون بن الرشيد ، أتم ما بدأ به جده : المنصور ، فأقبل على طلب العلم من مناهله ، ودخل ملوك الروم وسألهم وصله مالدتهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه منها بما حضرهم من كتب : افلاطون^(١) ، وارسطو ، وبقرات^(٢) ، وجالينوس^(٣) ، واقليدس ، وبطليموس وغيرهم .

(١) افلاطون : حوالى [٤٢٧ — ٣٤٧ ق.م] الفيلسوف المعروف ، ابن اريستون وبركتيونى ، ولد فى اثينا وعاش فيها معظم سنى حياته التى بلغت الثمانين ، ومع انه اشتهر بالسياسة فى البدء بفضل أسرته وإهتماماته معا ، فقد كرس معظم حياته فى الواقع للدرس والتعليم . [الموسوعة الفلسفية] .

(٢) بقرات : ابو الطب ، ولد بجزيرة كوس سنة ٤٦٠ ق.م . من اشرف بيت من اسرة قرياسيميس الملك . تعلم صناعة الطب من ابيه : ايرقليدس ، ورأى ان صناعة الطب كادت تبيد ، فقرر نقلها لمستحقها حتى لا تبيد . فكان بقرات اول من علم الناس صناعة الطب . توفى عام ٣٦٥ ق.م . [الموسوعة الفلسفية] .

(٣) جالينوس : كان طبيبا وفيلسوفاً وكانت له شهرة طبية فى الفلسفة والطب وله أهمية كبيرة ، اذ أنه نقل الى الاسلاميين خلال كتاباته ، المذاهب اليونانية التى تعارض المذهب المشائى الارسطى [الموسوعة الفلسفية] .

ولنا وقفة هنا لابد من ان ننصف فيها جانب الموضوعية العلمية ، ذلك بان الثقافة الاسلامية لم تكن عالة على الفكر اليوناني ، وكذلك كان للفكر اليوناني فضل التأثير على اتجاه ونمو الثقافة العربية الاسلامية .

وما لا شك فيه ان للفكر اليوناني والفلسفة فيه بوجه خاص ، فضل السبق والتمهيد والاصالة خاصة فيما يتعلق بافكار الطبيعة ومابعد الطبيعة ، ولكننا لا ينبغي ان نقع في الخطأ الشائع الذي تردى فيه كثير من المفكرين خاصة : المستشرقون . فلقد أعدموا تقريبا كل أصالة للفكر الاسلامي ، واعتبروا الفلسفة الاسلامية بالذات مجرد ذيل للفلسفة اهلينية . وهي فكرة ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الاسلامية ، وعن النظر الى الملاحم الاسلامية خصوصا من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة أن المعاني التي قصدها فلاسفة الاسلام لم تكون دائما هي المعاني اليونانية . ولقد أثار كل من متكلمي الاسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا الى حلول ، بل وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . ولقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال . وقدم لنا : يوليوس أوبرمان J. Oberman بحثين عن مشكلة العلية عند العرب^(١) . وقد تحقق من اطلع على ما نشر على ما اشتمله هذا الموضوع من أصالة وجدة .

ولعل في انتاج العقلية الاسلامية « لعلم الكلام » ما يثبت صدق ما نقره من ابداع المسلمين ومعالجتهم للأمور المتصلة بعقيدتهم ودفاعهم عنها مستخدمين منطقا اسلاميا خالصا ومعتمدين في سندهم على الكتاب والسنة . بل ولقد قاوم بعد ذلك المفكرون المسلمون مزج علم الكلام بالعناصر اليونانية مقاومة عنيفة . وكذلك الأمر كان بالنسبة « لعلم أصول الفقه » فقد اعتبر منهجا أصوليا أو ان شئنا القول كان منطق الفقه ، مقابلا لمنطق الفيلسوف ومنهجه .

ولقد كان علم الأصول علما معتنى به منذ أن وضع بعض قواعده الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، ثم أضاف اليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة . ثم وضعه الشافعي وتلاميذه في صورة كاملة ، وتناوله بعد هذا المعترلة والاشاعة بالتعديل حتى أقاموه علما كاملا في صورة بارعة .

(١) في المجلة الفيثاوية لمؤسسة الشرق WZKM — المجلد ٢٩ (١٩٥١ م) من ص ٣٢٥ الى ص ٣٥٠ والمجلد

٣٠ من ص ٣٧ حتى ص ٩٠ وكذلك في مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان :

Der Philosophische and Religiöse Sbnjektismusghazalis فيينا ، ليبترج ١٩٦١ .

وفي هذا المجال انتجت العقلية الفلسفية الاسلامية تفكيراً منطقياً جديداً ، بل وكشفت عن المنهج التجريبي ، الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه الى حضارتها الحديثة .

لقد قاومت العقلية الاسلامية دائماً كل تخلف وسعت الى تحصيل المعارف في كل اطراف الأرض . وذلك أنه بعد أن سقطت دولة بنى أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) دون أن تحقق سبقاً في العلم والمعارف ، فرأى أحد أمراء البيت الأموي : عبد الرحمن بن معاوية الى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة ولالأندلس كلها ، وظلت السيادة الأموية لأكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث [٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م] وهو أول من لقب نفسه بلقب : خليفة .

وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق ، وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ، بل نستطيع القول بأن حضارة المغرب هذه كانت أكثر فتوة ، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت في المشرق . وكان في الأندلس الى جانب المسلمين يهود ونصارى أخذوا في عهد عبد الرحمن الثالث بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي .

اسباب وجذور الحركة :

أولاً : دعوة الاسلام الى العلم وتحصيل المعارف ممثلاً فيما ورد بالكتاب والسنة .

يقول الله عز وجل :

« إن هو إلا وحي يوحى . علمه شديد القوى »^(١) .

وقوله تعالى :

« خلق الانسان . علمه البيان »^(٢) .

ويقدر الله تعالى فيما سبق تقرير العلم ويهيئ السبيل الى تحقيقه ويكفل وسائل ذلك .

(١) النجم ٥ .

(٢) الرحمن ٤ .

ويسعى الانسان في الارض طالبا العلم يتبادله مع العلماء ، ويصدق ذلك في قوله تعالى :

« هل أتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا »^(١) .

ويعلم الوحي الرسول ، ويتلقى نبي الرحمة العلم ليثبه للمسلمين كافة :

« كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون »^(٢) .

والعلم صنو للمعرفة ، وطريق صدق بالحق لمن خاف ربه وغار على دينه ، مصداقا لقوله تعالى :

« إنما يخشى الله من عباده العلماء »^(٣) وأول دعوة وجهها الخالق سبحانه وتعالى لعبده كانت :

« إقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق »^(٤) . فالقراءة والتحصيل استمرار للعلم واثراء للمعرفة الانسانية .

واذا ارتقى المسلم درجات المعرفة ، شق طريقه للايمان مصدقا بعد أن يلم ويحصل ويتأمل ويتدبر وفي هذا يقول تعالى :

« والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا »^(٥) . ولتحصيل المعارف جزاء عند الله ، حيث لا يستوى من يعلم مع من لا يعلم يقول تعالى :

« يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات »^(٦) .

واذا انتقلنا في ربوع السنة المشرفة وجدنا العديد الذي يحقق مشروعية العلم ووجوبه والحرص عليه والدعوة اليه ، والسعى في سبيله . فلقد رحل جابر بن عبد الله مسير شهر الى : عبد الله بن أنيس في حديث واحد^(٧) .

(١) الكهف : ٦٦ .

(٢) البقرة : ١٥١ .

(٣) فاطر : ٢٨ .

(٤) العلق : ٢ .

(٥) آل عمران : ٧ .

(٦) المجادلة : ١١ .

(٧) صحيح النجاشي : طبعة استانبول ص : ٢٨ ، ٣٠/٣ .

ولا يتقطع العلم إلا بانقطاع الحياة ، فعن أنس أنه قال : قال رسول الله ﷺ : « من أشرط الساعة ان يرفع العلم ، ويثبت الجهل ، ويشرب الخمر ، ويظهر الإنزاع^(١) .

وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ قال : « بينا أنا نائم أتيت بقدح لبن ، فشربت حتى أنى لأرى الذى يخرج فى أظفارى ، ثم أعطيت فضلى عمر بن الخطاب . قالوا : فما أوله يا رسول الله ؟ قال : العلم^(٢) .

وقال مالك بن الحويرث : قال لنا النبى ﷺ : « إرجعوا إلى أهليكم فعلموهم »^(٣)

والعلم يؤدى بالنظر الى الرشاد ، والجهل لفساده طريق الضلال . فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا ، فسئلوا ، فأفتوا بغير علم ، فضلوا ، وأضلوا^(٤) .

ثانيا : حاجة المفكرين المسلمين الى الاطلاع على التراث اليونانى وغيره بعد أن وصلت اليهم الحجج العقلية المدعمة التى تبطل الكثير من أصول الدعوة مستندة على المنطق والجدل والبرهان . لذا كان لزاما ان يحيد المسلمون هذا الفن الفكرى حتى يتمكنوا من الزود عن عقيدتهم وقد كان هذا السبب المباشر فى نشأة الفرق الاسلامية ، لتقف فى مجابهة حصون الفكر المضاد لعقيدة التوحيد ، واستخدم كبار رجال الفكر الاسلامى « علم الكلام » مقابلا للمنطق الارسطى وسلاحا مؤثرا فى مواجهة خصوم الدين الاسلامى من المنافقين والمجادلين والمرتدين والكفرة .

ولقد كان لنشأة الفرق الاسلامية أثر بالغ فى رواج الحركة العقلية لدى المسلمين ، وواكب ذلك حركة النقل والترجمة . ذلك أن التراث اليونانى حين

(١) المصدر السابق : ص ٢٨ ، ٣٠/٣ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ٢٩ ، ٣٣/٣ .

(٣) نفس المصدر : ص ٣٠ ، ٣٥/٣ .

(٤) نفس المصدر : ص ٣٤ ، ٣٦/٣ .

دخل للعالم الاسلامى ادى بالمسلمين الى انقسام الرأى ، فاختلف أصحاب الفرق الاسلامية خلافا لم يكن بحال من الأحوال منصبا على أصول العقيدة ، وإنما انحصر فى مسائل الفروع وكل مجتهد فى الفروع مصيب . وأما أصحاب الفرق غير الاسلامية فقد كان ما وقع بينهم وأصحاب التوحيد تباعدا كاملا وخلافا فى الأصول ، وهذا أمر طبيعى إذ تشبث أنصار الباطل بدعوى الماديين والدهريين .

وكان أبرز ما دار إبان تلك الفترة من صراع ، ما كان بين الفقهاء والمتكلمين ، وصارت كل طائفة منهم تحاول استمالة الخلفاء الى صنعها ، فكان أن نجح كل من الفريقين فى فترات متباعدة ، وذاقا معا فى تناوب حلالة النصر وعذاب الخذلان على أيدى الخلفاء .

ثالثا : تشجيع الخلفاء المسلمين للحركة خاصا الخليفة العباسى المأمون ، الذى شغل نفسه بالفكر والفلسفة حتى راوده هذا الأمر فى منامه ، فيحكى صاحب الفهرست^(١) : أن أحد الأسباب فى كثرة كتب الفلسفة وغيرها فى البلاد الاسلامية ، ما رآه المأمون فى منامه ، كأن رجلا أبيض اللون مشريا حمرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، أجلج الرأس ، أشهل العينين ، حسن الشمائل . جالس على سريره . قال المأمون : وكأنى بين يديه قد ملئت له هبة ، فقلت : من أنت ؟ قال : أنا ارسطاطاليس ، فسررت به وقلت : أيها الحكيم أسألك . قال : سل ، قلت : ما الحسن ؟ قال : ما بحسن فى العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع ، قلت : ثم ماذا قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم !

ويقول صاحب الفهرست : إن هذا المنام كان من أؤكد الأسباب فى إخراج الكتب ، فإن المأمون ، كتب الى ملك الروم يسأله الإذن فى إنقاذ ما هو مختار من كتب الحكمة القديمة الى آخر ما حكاه ابن النديم .

وفى رواية أخرى لابن أبى أصيبعة ، أن المأمون رأى فى منامه كأن شيخا بهى الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول : أنا راسطوطاليس ، فانتبه من منامه ، وسأل عن : ارسطاطاليس ، فقليل له : رجل حكيم من اليونانيين . فأحضر حنين بن اسحق ، إذ لم يجد من يضاهيه فى نقله ، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين الى اللغة العربية ، وبذل له من الأموال والعطايا شيئا كثيرا .

(١) ابن النديم ، الفهرست ص : ٣٣٩ .

رابعاً : أدى احتكاك العرب بغيرهم من الشعوب خلال غزواتهم الى التطلع لمعرفة علومهم خاصة ما يتعلق منها بالناحية العلمية التي تؤثر على حياتهم اليومية : كالحساب والطب والهندسة ، والعلوم الحربية ، والعلوم السرية كالكيمياء والتنجيم .

خامساً : حث القرآن على التأمل ودعوته لإعمال الفكر ، ويحفل الكتاب بالعديد من النصيـص الصريحة في هذا المجال .

يقول تعالى :

« أفلا يتدبرون القرآن^(١) » ، فهذه دعوة صريحة خالصة حتى يتأمل الانسان المسلم القرآن ، ويتعقله ويحاول سبر أغواره مفتشاً باحثاً عما وراء كلماته الخالدة من حكمة بالغة ، تتعلق بالكون والحياة والانسان

(١) النساء : ٨٢ ، وفي سورة محمد آية ٢٤ أيضاً :
« أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » .

المبحث الثاني

النقلة والمترجمون

كان للسريان دور عظيم بلا شك في نقل وترجمة علوم اليونان وغيرهم الى اللسان العربى .

ولقد كرس بعض علماء السريان حياتهم لتحقيق هذا الغرض . ولا يخفى علينا صعوبة عملية الترجمة ، لوجوب تحقق المعانى المقصودة بصورة تامة وصادقة ، لأن اى تحريف أو خروج عن النص المترجم ، قد يؤدى لمعانى مختلفة تماما ومغايرة للأصلية .

ولقد كان المترجم السريانى يتقن لغات ثلاث حتى يمكنه تحقيق الغرض على النحو الأوفى : كان يتقن اللغة السريانية ، واليونانية ، والعربية . وكانت العربية اللغة الرسمية للدولة بنى العباس ، وكما هو معروف فالبيونانية كانت لغة ثقافة العصر ، وأما السريانية فقد كانت اللغة الأصلية للنقلة والمترجمين .

وأزاء الشعور بالظلم من السريان تجاه الروم ، فقد سعوا الى العرب وارتاحوا للتعامل معهم ، وبذلك امتد أثر المدارس والمعاهد السريانية الى العرب . وشجع هؤلاء السريان حب الخلفاء العباسيين على وجه خاص للفلسفة ، علاوة على حاجة العرب الى علوم الطب والهندسة والهيئة ، باتساع رقعة الدولة الاسلامية .

وسبق نقل العلوم العملية ، العلوم الفلسفية النظرية ، استتباعا لما سبق وأوضحنا ، لأهمية علم الفلك مثلا لتعيين مواقيت الصوم والصلاة والحج . وعلم الطب لحاجة صلاح أبدانهم ودفع المرض والأوبئة . حتى إذا ما استوفوا قدرا كبيرا من التراث العلمى العملى ، اتجهوا صوب الفلسفة رغبة فيها من ناحية لما تحتويه من دعوة للتأمل وسبر أغوار ما وراء الكون ، ومن ناحية أخرى رغبة فى الدفاع عن العقيدة الاسلامية الخالصة بالتعرف على أسلحة الخصوم ، وقد كان سبق المسلمين فى هذا المضمار بعض الملحدين والزنادقة ، رغبة فى هدم حصون العقيدة الاسلامية برمى القرآن العظيم بالتناقض والتكرار وغيره ، ولقد اعتمدوا فى هذا على فلسفة اليونان والمنطق الارسطى المعروف .

وأما اللغة السائدة لاصحاب حركة النقل والترجمة فقد كانت اللغة السريانية .

يقول ابن النديم : قال تياردوس المفسر في تفسيره للسفر الأول من التوراة :
« إن الله تبارك وتعالى خاطب آدم باللسان النبطي وهو أفصح من اللسان
السرياني ، وبه كان يتكلم أهل بابل . فلما بلبل الله اللسان ، تفرقت الأمم في
الأصقاع والمواضع ، وبقي لسان أهل بابل على حاله . » (١) .

ومهما يكن من أمر تلك اللغة السريانية ، فقد انتشرت في هذا العصر ، لتصبح
لغة العلوم . وكان أكثر المترجمين من السريان النساطرة على وجه الخصوص ،
حيث كانوا أقدر على الترجمة من اليونانية ، وأكثر اطلاعا على التراث اليوناني .

وبذل الخليفة العباسي : المأمون (٢) جهدا عظيما في استخدام الترجمة لنقل
الكتب الفلسفية والعلمية من التراث اليوناني ، وانفق بسخاء لتحقيق تلك الغاية
حتى أنه كان يعطى وزن ما يترجم ذهباً ، فانهال عليه المترجمون من كل حذب
وصوب : من الشام وفارس ، منهم : النساطرة واليعاقبة ، والصائبة والمجوس ،
والروم والبراهمة ، يساهمون جميعا في حركة الترجمة من اليونانية والفارسية والسريانية
السنيسكريتية ، والنبطية ، واللاتينية ، وغيرها . وامتاز المترجمون غالبا بضبط
المعنى اليوناني بعبارة صحيحة . أو هي أقرب ما تكون للأصل .

وأورد المؤرخون العرب هذه الترجمات ، كابن أبي أصيبعة في كتابه : عيون
الأنباء في طبقات الأطباء ، والقفطي في : تاريخ الحكماء واخبار العلماء ، وابن
النديم في كتابه القيم : الفهرست .

وفي الفترة ما بين ٧٥٠ — ١٢٥٨ م ، أحسن العرب بعد الفتح الاسلامي
معاملة النصارى ، فأطمأنت نفوسهم وبذلوا كل ما في طاقتهم لاحياء وازكاء تلك
الحركة العظيمة ، ونال السريان حظوة كبيرة خاصة لدى الخلفاء العباسيين ،
وازدهرت المدارس السريانية في الرها ونصيبين .

وكانت الترجمة السريانية حرفية في بدايتها ، ثم بعد استيعاب السريان للمنهج
تحرر النص من حرفية الالتزام مع التمكن وذلك دون خروج عن الأصل . ونقل
السريان الفلسفة اليونانية الى السريانية أولا ، ثم الى العربية ومكنهم من ذلك
اجادتهم لعدة لغات .

(١) الفهرست ، لابن النديم ، ص ٢٤ — طبعة القاهرة .

(٢) المأمون : الخليفة : عبد الله المأمون بن الرشيد ، بويج بالخلافة عام ١٩٨ هجرية ومات في
طرسوس عام ٢١٨ هـ .

وشجع السريان على الاقبال على حركة النقل والترجمة عدة أمور منها
استيعابهم للفلسفة والمنطق اليوناني ، والمناقشة الشديدة التي نشأت بين فرقتهم
المذهبية ، فركن كل فريق منهم للفلسفة باعتبارها تحتوى وسيلة الدفاع الكبرى :
النزعة الفكرية المتسامية والى جانبها : المنطق صاحب الحجج والبراهين العقلية
مستندا على برهان الخلف الارسطي^(١) الشهير . ويضاف الى تلك العوامل حاجة
هؤلاء الى التقرب من الخلفاء العباسيين لنيل حظوتهم والحصول على عطايهم
السنية . وهذا العامل الأخير بعينه هو الذى دفع دفعا بالفرق الاسلامية ، وأما ما
عجل بنشأتها فكان حاجة عقائدية مصحوبة بحالة عنادية بين أصحاب هذه
الفرق .

(١) برهان الخلف الارسطي : كان يتمثل فى ابطال ودحض حجة الخصم بالثبات صحة نقيض قضية
الخصم بالبرهنة العقلية المنطقية .

المبحث الثالث

نشأة الفرق الإسلامية

لنشأة الفرق الإسلامية ، صلة وثيقة تماما بحركة النقل والترجمة التي نتناولها بين أيدينا بالبحث والتحليل ، فرغم أن الخلافات التي بدأت بين المسلمين كانت بادية ذى بدىء فى مسائل شكلية ثم اتجهت الى سياسية بحتة ، إلا أن نهايتها اتجهت الى أمور العقيدة ، فحاول المشككون الدس والافتراء ، وتصدى المعتقدون للدفاع وتحرير العقيدة من هذا الاثم . واتجه إخلصون بصفاء العقل المؤمن الى تحليل أدلة الخصوم ، ثم انتقلوا الى ابطالها . ورغم أن هؤلاء قد اعتمدوا أساسا على ما جاء بالكتاب والسنة كحصن حصين ، إلا أنهم وجدوا أنه لا مناص من الاستعانة بالفلسفة والمنطق ، لمعرفة اسلحة الخصم ، حيث تيقنوا من أن تكذيب المضللين يقتضى حتما الوقوف على الآلة التي يستخدمونها فى مغالطاتهم ، ولا يلقى هذا بشبهة التحريم نحو مسائل الفلسفة والمنطق ، وإنما تشير الأصابع الى المناققين باعتبارهم قد احتلوا مكانة السفسطة فى العصر الاسلامى ، فأخرجوا النصوص عن مدلولاتها ، واستخدموا الحكمة الانسانية فى تقويض حصون العقيدة الإسلامية ، وكان هذا الأمر عاملا مساعدا قويا ومزكيا الروح الدفاعية فى نفوس المنكرين المسلمين ، وكان علم الكلام علما عقائديا خالصا عجلت بظهوره تلك الافتراءات على الاسلام ، فكان منطق الفقيه المسلم ، مقابلا للمنطق الالحادى المخور ، دفاعا عن عقيدة التوحيد بالادلة العقلية .

ولنتبع الآن تاريخ نشأة الفرق الإسلامية لتتعرف على مراحلها ، حيث يتبين لنا أنها انتهت الى بحث مسائل العقيدة والدفاع عنها ، وينبغى لنا ان ننوه الى ان معظم خلافات هذه الفرق قد بدى فيما يتعلق بالفروع ، ولم يتجه الى أصول العقيدة إلا فى حالات نادرة .

وعند وفاة رسول الله : محمد ﷺ ، كان المسلمون على منهاج واحد فى أصول الدين ، عدا من أظهر وفاقا ، وأضمر نفاقا .

واول خلاف وقع بين المسلمين ، يوم اختلفوا فى موت النبی ﷺ ، فرغم قوم منهم أنه لم يميت ، وإنما رفعه الله كما رفع عيسى بن مريم . ولكن هذا الأمر ما لبث

ان تلاشي بعد ان تلى عليهم الصديق : أبو بكر قول الله تعالى موجها الخطاب
لنبيه محمد :

« إِنَّكَ مَيِّتٌ وَانْهَم مَيِّتُونَ » (١) .

وكان من بين ما قال الصديق : من كان يعبد محمدا ، فان محمدا قد مات ،
ومن كان يعبد الله ، فان الله حي لا يموت .

وجاء خلاف المسلمين بعد ذلك في موضع دفن النبي عليه الصلاة والسلام ،
فأراد أهل مكة رده الى مكة ، لأن مكة مولده ، ومبعثه ، وقبلته ، وموضع نسله
وبها قبر جده : اسماعيل عليه السلام .

وأراد أهل المدينة دفنه بها ، لأنها دار هجرته ، ودار أنصاره . وقال آخرون :
نقله الى ارض القدس ، ودفنه ببيت المقدس عند قبر جده : ابراهيم الخليل عليه
السلام . وزال أيضا هذا الخلاف حين روى لهم الصديق عن رسول الله ﷺ :
« ان الانبياء يدفنون حيث يقبضون » ، ودفن الرسول ﷺ ترتيبا على هذا
الحديث في حجرته بالمدينة .

وجاء الخلاف التالي سياسيا متعلقا بالمشكلة التي كانت سببا في بداية الانهيار
الحقيقي للدولة الاسلامية وأعنى : الإمامة ، فقد عقد الانصار في ذلك الوقت
البيعة : لسعد بن عباد الخزرجي (٢) .

وقالت قريش : ان الامامة لا تكون إلا في قريش ، وأذعنت الانصار حينئذ لما
روى لهم قول النبي ﷺ : « الأئمة من قريش » ولكن الخلاف استمر ، لأن
الخوارج أجازوا الامامة خارج قريش ، وظل هذا الخلاف السياسي بسبب مشكلة
الامامة حتى وصل الى « موقعة الجمل » المعروفة بمزقا قلوب
وصفوف المسلمين ومزها أرواحهم ، وقامت دولة بني أمية على أشلائه ولهذا
ولدت ممزقة حتى كان ما كان في العصر العباسي من أمر تخريب بغداد وضعف
وانحلال الدولة الاسلامية المتسعة ، وما كان ذلك إلا بسبب مشكلة الامامة .

(١) انظر : ٣٠ .

(٢) هو : أبو ثابت ، وأبو قيس ، وأبو الحباب : سعد بن عباد بن ذريح الأنصاري ، الخزرجي . كانت
سيد الخزرج غير ملحق ، شهيد العقبتين ، وكان أحد النقباء ، شهيد يدرا كانت معه زاية الأنصار .
وكان مشهورا بالكرم هو وأبيه وجده . توفي بحوران من أرض الشام عام ١٥ ويقال عام ١٦ [أسد
والتاريخ ج ٥ ، ص ١١٥ ، للمقدسي] .

واختلف المسلمون بعد خلاف الامامة الأول ، بشأن فَدَك^(١) ، وفي توريث التركات عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ثم نفذ في ذلك قضاء أبي بكر بروايته عن النبي عليه الصلاة والسلام : « إن الأنبياء لا يورثون » .

وأعقب ذلك جمع كلمة المسلمين على أمور بعد تفرقهم منها : وجوب قتال ما نعى الزكاة حين حسم الصديق^(٢) الأمر بقوله :

« لو منعوني عقالا^(٣) مما أعطوا رسول الله ﷺ ، لقاتلتهم عليه » ومضى بنفسه لقتالهم ، ووافقه الصحابة بأسرهم . قتال طليحة^(٤) ، حين تنبأ ، وارتد حتى انهزم الى الشام ، ثم رجع في أيام عمر الى الاسلام ، وشهد مع سعد بن أبي وقاص^(٥) حرب « القادسية » ، ثم شهد « نهاوند » ، واستشهد فيها .

(١) فَدَك : بفتح الفاء والدال ، وهي قرية بخير ، وقيل بناحية الحجاز ، فيها عين ونخل . أفاءها الله على ابيه محمد ﷺ ، فكانت في يده حياته ، فلما انتقل الى بارئه ، قال علي : ان انبيى كان قد جعلها : حياته لفاطمة رضي الله عنها ، ولكن العباس بن عبد المطلب أوى ذلك ، وقضى الصديق بانها لا تورث ، فلما مات ابو بكر سلمها عمر للعباس وعلى يليانها ولا يملكها . وفي عصر بني أمية أقطعها مروان ، فصار للخليفة العادل عمر بن عبد العزيز نصيب منها ، ولما تولى الخلافة جمع رؤوس الناس يوما فخطبهم ، فقال : إن فدك كانت بيد رسول الله ﷺ عليه وسلم ، يصعبها حيث أراه الله ، ثم وليها ابو بكر وعمر كذلك ، ثم إن مروان أقطعها ، فصار في نصيب منها ، ووهبى انبيى وسليمان نصيبها ، ولم يكن من مالى شيء أُرده أغلى منها ، وقد رددتها في بيت المال على ما كانت عليه رمان رسول الله ﷺ .

[انظر البداية والنهاية في التاريخ لابن كثير ج ٩ ، ص ١٩٩ ، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ، ص ١٧ ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٥ ، معجم البلدان لياقوت الحموى ج ٦ ، ص ٣٤٢ .]
(٢) ابو بكر الصديق : الخليفة : عبد الله بن عثمان ومنابه ، وسوالفه في الاسلام لا تحصر ، وكان رئيسا في الجاهلية واليه الديات ، ومعرفة الانساب ، واسلم على يديه جماعة ، والاجماع منعقد على صحة خلافته ، توفي في السنة الثالثة عشر عن ثلاثة وستين سنة .
[شذرات الذهب في اخبار من ذهب ج ١] .

(٣) العقال : الحل الذى يعقل به البعير الذى كان يؤخذ في الصدقة ، وقيل ما يساوى عقالا من الصدقة ، وفي رواية عناقا ، والعناق الأتني في أولاد المعز .

(٤) هو : طليحة بن خويلد الأمسدي ، كان صحابيا وارتد . وفي عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، رجع الى الاسلام ، فقبل عمر رجعته ، وحسن اسلامه ، وكان يعد بألف فارس واستشيد يوم وقعة نهاوند عام ٢١ هـ [البدء والتاريخ : ١٥٧/٥] .

(٥) هو : أبو اسحق : سعد بن أبي وقاص ، واسم أبي وقاص : مالك بن وهب بن عبد مناف ، الزهري الصحابي الجليل ، ومقدم جيوش الاسلام في فتح العراق ، وأول من رمى بسهم في سبيل الله ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة . توفي عام ٥٥ هـ بقصره في العقيق ، وحمل على الاعتناق لمدينة . [الملل والنحل ج ١ ، ص ١٦] .

وكذلك اجتمع أمر المسلمين على قتال : مسيلمة الكذاب^(١) ، إلى أن كفى الله تعالى أمره ، وأمر سجاح المتنبة^(٢) ، وأمر الأسود بن زيد العنسي^(٣) .

واجتمعت كلمة أهل التوحيد في ذلك الوقت أيضا ، على قتال سائر المرتدين إلى أن كفى الله تعالى أمرهم . وتآزروا على قتال الروم والعجم .

ولنا أن نسجل هنا أمرا بالغ الأهمية يتصل بموضوع نشأة الفرق الإسلامية وصلتها بحركة النقل والترجمة المعروفة ، فانه حتى ذلك الوقت الذي انتهى بحرب الروم والفرس كان المسلمون على كلمة واحدة فيما يتعلق بكافة أصول الدين من توحيد وعدل ، ووعد ووعيد ، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، إلى أن خاض البعض في بعض المسائل المتصلة بالعقيدة حين حاول اعداء الاسلام تقويض أصوله التي قام عليها ، وحتى في معالجة ذلك الأمر لم يتخل المسلمون عن اتفاقهم في مسائل الأصول فيما عدا حالات نادرة كقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين . وهنا ظهرت أهمية الاتصال بالتراث اليوناني ، حين أخذت الفرق الإسلامية شكلها الرسمي ، ثم تحولت كل فرقة فيما بعد إلى نصرة معتقدها بعد أن كان اجماعها دفاعا عن عقيدة التوحيد قائما ، ولكن كما قلت لم تتعدى خلافات هذه الفرق فيما بينها خلافات في فروع الدين ، مجتنبه الاختلاف في أصول العقيدة . ولقد أمد التراث اليوناني أصحاب هذه الفرق بالبراهين والحجج المنطقية ، في مواجهة اعداء الدين أحيانا ، وفي مواجهة بعضهم البعض أحيانا أخرى .

وقد كانت الخلافات بين الفرق — قبل الاتصال بالثقافة اليونانية — تتعلق ببعض مسائل الفقه ، كميثاق الجدل والاخوة ، والكلالة^(٤) ، وفي عقل

(١) هو : أبو ثمامة مسيلمة بن بكير بن حبيب ، ويقال : مسيلمة بن حبيب ، كان قد ادعى النبوة في عهد الرسول ﷺ ، فسماه النبي : كذاب البهامة ، ولما انتقل الرسول إلى الرفيق الأعلى ، استفحل أمر مسيلمة ، وارتدت العرب ، فسار المسلمون لحربه وعليهم سيف الله : خالد بن الوليد ، وفي ربيع الأول من سنة اثني عشرة في رضى موقعة البهامة قتل عدو الله الكذاب . [وانظر : البدء والتاريخ ١٦٠/٥] .

(٢) سجاح هي : أم صادر : سجاح بنت الحارث بن سويد ، ثم التقت بكذاب البهامة : مسيلمة ، فتزوجته . يقال أنها أسلمت بعد مقتل الكذاب [وانظر : البدء والتاريخ ١٦٤/٥] .

(٣) واسمه : عبلة بن كعب ، كان قد ادعى النبوة في حياة محمد ﷺ ، ولقبه النبي : كذاب صنعاء ، وقتله الصحابي : فيروز الديلمي [المصدر السابق : ١٥٣/٥] .

(٤) الكلالة : اسم لأم عبد الوالد ، والوالد من الورثة وقد سئل رسول الله ﷺ عن الكلالة فقال : من مات وليس له ولد ، ولا والد .

الأصابع' ، وديات الاسنان ، وحدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص ، ومن المعروف ان حكمها تعذري أى يحدد اجتهادا حسب الحالة .

وجاء الخلاف التالى بين المسلمين سياسيا يتعلق بأمر « الشورى » ، واختلاف الآراء فيها ، حتى أجمع المسلمون على كلمة واحدة ببيعة عثمان بن عفان رضى الله عنه^(١) .

ودار الخلاف بعد مقتل عثمان رضى الله عنه حول قاتليه وخاذليه خلافا استمر قائما ردحا من الزمان .

وجاء الخلاف العاصف بأهل التوحيد والعدل ليمزق القلوب ، ويفتت أوصال الأمة الاسلامية فى زمان امير المؤمنين على^(٢) كرم الله وجهه . فانه بعد الاتفاق عليه ، وعقد البيعة له ، خرج عليه طلحه^(٣) ، والزبير^(٤) الى مكة . ثم حمل عائشة^(٥) رضى الله عنها للبصرة ، حيث قامت قائمة الحرب بين المؤمنين الموحدون أنفسهم ، فكانت مصيبة كبرى مهدت للسقوط الحقيقى للدولة الاسلامية بسبب هذا الخلاف السياسى تنازعا على الأحقية للحكم .

(١) عثمان بن عفان : الأموى القرشى ، ذو السورين ، أمير المؤمنين ، وثالث الخلفاء الراشدين ، ومعه العشرة المشربين بالجنة ، كان حيا سخيا لنا ، قتل عام ٣٥ هـ (أسد الغابة فى معرفة الصحابة : ٣٧٦/٣)

(٢) على بن أبى طالب ، القرشى الهاشمى ، ابن عم الرسول ، وزوج البتول ، [فاطمة الزهراء] وأبى السبطين [الحسن والحسين] أمير المؤمنين ورابع الخلفاء الراشدين ، كان فصيحا بليغا ، شجاعا ، زاهدا ، عادلا ، نه آراء جلييلة فى مسألة : القضاء والنقد أوردناها [انظر المبحث الأول من هذا الكتاب] وقته عذر الله : ابن ملجم فى رمضان عام اربعين هجرية .

(٣) طلحة بن عبيد الله القرشى التيمي ، من السابقين الأولين ، يعرف بطلحة الخير ، وطلحة الفياض وطلحة الجود . أحد العشرة المشهود لهم بالجنة ، وأحد الستة أصحاب الشورى ، شهد أحدا وما بعدها ، وقتل يوم الجمل سنة ست وثلاثين ، وقد مسح على التراب على وجهه وقال : عزيز على أبا محمد أن اراك محمدا تحت نجوم السماء وترحم على بن أبى طالب رضى الله عنه على طلحة (أسد الغابة ٥٩/٣) .

(٤) الزبير بن انعمام : ابن صفية عمة رسول الله ﷺ وحواريه . أول من مل سيفا فى سبيل الله . وشهد المشاهد مع الرسول ﷺ ، وشهد فتح مصر ، وكان من الستة أصحاب الشورى ، وكان جوادا ، وانصرف عن قتال على يوم الجمل ، فقتله ابن جرموز ، فبشره على النار ، ولم يأذن له بمقاتلته ، قتل عام ست وثلاثين [المصدر السابق ١٩٦/٢] .

(٥) عائشة : أم المؤمنين ، بنت أبى بكر ، زوج النبي ﷺ ، تزوجها بعد وفاة خديجة بثلاث سنين ، وكان أكابر الصحابة يسألونها عن الفرائض . قال عطاء بن أبى رباح : كانت عائشة من أفقه الناس ، وأحسن الناس رأيا فى العامة . وقال عروة : بشعر من عائشة . توفيت عام سبع وخمسين [المصدر السابق ٥٠١/٥] .

والخلافا بين على رضى الله تعالى عنه ، ومعاوية معروف مشهور ، ثم حرب « صفيين » ، ومخالفة الخوارج لعلى بن أبى طالب ، والخدعة السياسية الكبرى التى تعرض لها فى عملية التحكيم التى نصبها « معاوية » ، وخدع فيها عمرو بن العاص^(١) ، وأبا موسى الأشعرى^(٢) . كل ذلك كان حلقة متصلة ممتدة فى سلسلة من المؤامرات والمهاترات دخل فيها المسلمون ، وضاع بينهم الحق .

وانقسمت الاختلافات بعد على رضى الله تعالى عنه الى قسمين : الأول : سياسى فى الإمامة . والثانى : اختلاف فى أصول الدين .

ويذكر الشهرستان^(٣) فى نص له على جانب كبير من الأهمية ما يلى :

« وأما الاختلافات فى الأصول ، فحدثت فى آخر أيام الصحابة ، بدعة معبد الجهنى^(٤) ، وغيلان الدمشقى^(٥) ، ويونس الأسوارى^(٦) فى القول بالقدر وإنكار

- (١) عمرو بن العاص : أسلم عام ثمان ، وكان من دهاة العرب ، سيرة الخليفة ابو بكر أميرا الى الشام ، فشهد فتوحه ، وولى فلسطين لعمر . وفتح له مصر . وولياها . وهو أحد الحكمين واستعمله معاوية على مصر . توفى عام ثلاث وأربعين [أسد الغابة ١١٥/٤] .
- (٢) أبو موسى الأشعرى : عبد الله بن مئسج أسلم وهاجر الى الحبشة ، وكان عامل رسول الله ﷺ على زيد ، وعدن . واستعمله عمر على البصرة ، كان أحد الحكمين ، توفى عام أربع وأربعين [أسد الغابة ٢٤٥/٣] .

(٣) هو : صاحب كتاب الملل والنحل ، أبو الفتح محمد بنى القاسم . عبد الكريم الشهرستانى الفيلسوف المتكلم على مذهب الأشعرى ، كان إماما مبرزاً ، فقيهاً ، متكلماً ، واعظاً ، ولد عام تسع وتسعين واربعمائة . وتوفى فى شعبان عام ثمان وأربعين وخمسمائة . [الملل والنحل : المقدمة] .

(٤) معبد الجهنى : هو : معبد بن خالد الجهنى ، كان أحد الأربعين الذين تحملوا ألوية جهينة يوم الفتح ، وهو أول من تكلم بالبصرة بالقدر ، وقيل إنه غيره ، وفى عام ثمانين صلبة عبد الملك ، وقيل بل عذبه الحجاج بأنواع العذاب وقتله [شذرات الذهب] .

(٥) غيلان : غيلان بن أبى غيلان ، وهو غيلان بن مسيليم ، فى القدر ضال مسكين ، وكان من أصحاب الحارث الكذاب ، فلما قتل الحارث ، قام مقامه ، وكان من بلغاء الكتاب ، قتل عام ثمانين . [لسان الميزان ٤٢٤/٤] .

(٦) يونس الأسوارى ، أول من تكلم بالقدر ، وكان بالبصرة ، فأخذ عنه معبد الجهنى ، ذكره الكعبي فى طبقات المعتزلة ، وذكر انه كان يلقب بسبيوية [المصدر السابق : ٣٣٥/٦] .

إضافة الخير والشر الى القدر ، ونسج على منوالهم : واصل^(١) ابن عطاء الغزال ، وكان تلميذ الحسن البصري^(٢) .

والحقيقة أن ما أورده المؤرخ الاسلامي الكبير : الشهرستاني عن « بدعة القدر » ، قد جانبه كثير من الصواب هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان وجهات النظر المتعلقة بالحرية من جانب هؤلاء ، والجبرية من جانب اولئك لا تعد اختلافا في أصول الدين ، وانما وجهات نظر اجتهادية ، في الفروع ، وكل مجتهد في الفروع مصيب ، طالما لم يتعارض اجتهاده مع نص ثابت صريح في الكتاب أو السنة .

والحقيقة ان القول بفكرة الحرية في هذا الوقت المتقدم ، كان ردا واجبا وملزما للمجبرة^(٣) الذين ردوا كل ما يفعلون من خير أو شر الى ارادة الله تعالى ، وحملوا معاصيهم على خالقهم جل شأنه . لهذا تصدى المعتزلة في ذاك الوقت معلنين حرية الانسان ومسئوليته في وقت واحد ، وهذا هو الصواب فلولا الحرية والمسئولية لما قام العقاب والثواب ولما صح التكليف على الجملة .

وهذا قال ابو بكر ، وعبد الله بن مسعود^(٤) في بعض اجتهاداتهما حيث سئل ابو بكر عن الكلالة ، وابن مسعود عن المرأة المفوضة في مهرها ، فقال كل واحد منهما حين سئل : أقول فيها برأى ، فان كان صوابا فمن الله ، وان كان خطأ

(١) واصل بن عطاء : سبق ترجمته .

(٢) الحسن البصري : أبو سعيد إمام أهل البصرة ، وخير أهل زمانه ، كان جامعا عالما رفيعا ، فقيها ، مأمونا عابدا ناسكا ، كثير العلم فصيحاً جميلاً وسيماً ، توفي في عام عشر ومائة [شذرات الذهب] .
وورد النص في صفحة ٣١ بالجزء الأول من كتاب : الملل والنحل .

(٣) - الخيرة : هم الذين نقروا الفعل حقيقة عن العبد ، وأضافوه الى الله سبحانه وتعالى . والجبرية أصناف : فالجبرية الخالصة : هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . والجبرية المتوسطة ، هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا ، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما في الفعل وسمى ذلك : كسبا ، فليس بجبري [الملل والنحل : ج ١ ص ٧٩] .

(٤) عبد الله بن مسعود الهذلي : توفي عام اثنين وثلاثين وهو أحد القراء الأربعة ، ومن أهل السوابعية في الاسلام ، ومن علماء الصحابة رضي الله عنهم أجمعين . هاجر المجرتين ، وصلى الى القبلتين ، وشهد له رسول الله ﷺ وهو يرعى غنما بمكة ، فأخذ النبي عليه السلام منها شاة حائلا وحلبها ، فشرب وسقى أبا بكر . فقال له ابن مسعود : علمني من هذا القول ، فمسح رأسه وقال : « إنك عليم معلم » [انظر أسد الغابة في معرفة الصحابة] .

فمنى ومن الشيطان^(١) . فهذا القول يقضى بالتصريح بالعدل وانكار الجبر . وكذلك تعزيز عمر بن الخطاب لمن ادعى ان سرقة كانت بقضاء الله ، مصرح بنفى الجبر ، لأنه أتى بسارق فقال :

لم سرقت ؟ فقال : قضى الله علىّ . فأمر به ، فقطعت يده ، وضرب أسواطاً ، فقبل له في ذلك فقال : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله^(٢) .

ولما قال محاصرو عثمان حين رموه : الله يرميك . قال : كذبتُم لو رماني ما أخطأني . وهذا أيضاً يقضى بانكار الجبر .

وقول عبد الله بن عمر حين قال له بعض الناس : يا أبا عبد الرحمن إن أقواما يزنون ، يشربون الخمر ، ويسرقون ، ويقتلون النفس ويقولون : كان في علم الله فلم يجد بدا منه . فغضب عبد الله ، ثم قال :

سبحان الله العظيم ، قد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها ، ولم يخلهم علم الله على فعلها . وقال عبد الله : حدثني أُمّى [عمر بن الخطاب] أنه مع رسول الله ﷺ يقول :

« مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلتكم ، والأرض التي أقلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض ، كذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله . كما لا تحملكم السماء لا يحملكم علم الله علما . ثم قال ابن عمر : لعبد يعمل المعصية ، ثم يقر بذنبه على نفسه ، أحب اليّ من عبد يصوم النهار ، ويقوم الليل ، ويقول :

إن الله تعالى يفعل الخطيئة فيه^(٣) . وهذا الخبر الذي أوردنا مصرح أيضاً بانكار الجبر ، وتحقيق الحرية الانسانية حتى تتلازم معها المسئولية الانسانية .

وأما ابن عباس^(٤) ففى مناظراته مع مجبرة الشام ما يقطع كل عذر للقول بالجبر وانكار الحرية . وذلك أنه روى عن مجاهد ، أنه كتب الى قراء انجيرة بالشام :

(١) النية والأول لابن المرتضى ص ٢٤ : حقه وعلق عليه وقدم له : الدكتور / عصام الدين محمد .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢٥ ، ٢٦ .

(٤) عبد الله بن عباس ، الهاشمي . تولى عام ثمان وستين من الهجرة ، عن احدى وسبعين سنة . كان يقال له : البحر والخبر ، وترجمان القرآن ، وذلك أن النبي ﷺ قال في دعائه له : « انهم فقيه في الدين »

أما بعد أتأمرون الناس بالتقوى ويحكم ضل المتقون ، وتنبهون الناس عن المعاصي ويحكم ظهر العاصون ؟ !

يا أبناء سلف المقاتلين ، وأعوان الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سلف الشياطين . هل منكم إلا مفتر على الله يحمل إجرامه عليه ؟ ! وينسبها علانية إليه ؟ وهل منكم إلا من السيف قلادته ، والزور على الله شهادته ؟ أعلى هذا توأليتم ، أم عليه تماليتم حظكم منه الأوفر ونصيبكم منه الأكبر . عمدتم الى موالاة من لم يدع الله مالا إلا أخذه ، ولا منارا إلا هدمه ، ولا مالا ليتيم إلا سرقه أو خانه ، فأوجبتكم لأخبث خلق الله أعظم حق ، وتخالفتهم أهل الحق حتى ذلوا وقلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى عزوا وكثروا ، فأنيبوا الى الله وتوبوا ، تاب الله على من تاب وقبل من أناب^(١) .

وعن علي بن عبد الله بن عباس^(٢) قال : كنت جالسا عند أبي إذ جاء رجل فقال : يا ابن العباس إن ههنا قوما يزعمون أنهم أتوا من قبل الله ، وأن الله أجبرهم على المعاصي . فقال : لو أعلم أن منهم ههنا أحد لقبضت على حلقة فعصرته ، حتى تذهب روحه عنه . لا تقولوا : جبر الله على المعاصي . ولا تقولوا : لم يعلم الله ما العباد عاملوه ، فتجهلوه .

وعن أنس : ما هلكت أمة قط ، حتى يكون الجبر قوطم .

وعن أبي بن كعب : السعيد من سعد بعمله ، والشقي من شقى بعمله .

== وعلمه التأثيل = وذهب بصره آخر . ولد قبل الهجرة بثلاث سنين ، وكان جميلا نبيلاً : قال بعضهم : حجج معاوية وابن عباس ، فكان لمعاوية موكب بالولاية ، ولابن عباس موكب بالرواية والدراية . [شذرات الذهب ج ١ : ص ٧٥] .

(١) المصدر السابق : ص ٢٧ .

(٢) هو : أبو محمد ، علي بن عبد الله بن عباس جد السفاح والمنصور . وكان سيدا شريفا أصغر أولاد أبيه ، وأجمل قريش على وجه الأرض ، وأوسعهم ، وأكثر صلاة . روى ان عليا رضي الله عنه جاء ابن عباس يبيته به يوم مولده وقال له : شكرت الواهب وبورك لك في الموهوب . ما سميت به ؟ قال : أو يجوز أن اسميه حتى تسميه ؟ ثم حنكه على رضي الله عنه ودعا له . وقال : خدامك الخلائق والأملاك . سميت عليا وكنيته أبا الحسن . وقيل أنه ولد يوم مقتل علي ، وهذا القول يتناقض مع ما سبق وقدما . توفي في سنة أربع عشرة ومائة . يخكى أنه دخل على هشام بن عبد الملك ومعه ابنه الخليفةتان : السفاح والمنصور ، فأوسع له على سريريه ، وبره بثلاثين ألف دينار . [البداية والنهاية] .

وعن الحسن بن علي : أن رجلا من فارس جاء الى النبي ﷺ وقال : رأيتهم ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم ، فإذا قيل لهم : لم تفعلون ذلك ؟ قالوا : قضاء الله وقدره . فقال ﷺ : أما إنه سيكون في أمتي من يقولون مثل ذلك . قال : أولئك مجوس أمتي .

ونحن من جانبنا نجد في هذا القول لرسول الله ﷺ تأكيداً لوجهة نظرنا المتعلقة بدم الجبرية ، لما في هذا القول كما أسلفنا من تحميل المعاصي على الله ، ويبدو أن بعض كبار المؤرخين الاسلاميين من امثال الشهرستاني وبيغدادى والاسفرايينى ، قد خلطوا بين القول بالقدر بمعنى القدرة الانسانية وبين الجبر ، أو أنهم غالوا في اعتبار تمتع الانسان بالقدرة تعارضا مع قدرة الخالق سبحانه وتعالى ، وهذا أمر لا ينطبق والأمر الواقع . فالله تعالى هو الذى يقدر للانسان ويمتعه بقدرته على الأفعال ، ويمكنه ، وتبقى قدرة الله سبحانه وتعالى باقية في حكم : كن ، فيكون متعلقة بإرادته في قضائه وود . ولطفه ، بمعنى انه في حضور القدرة الالهية تعدد القدرة الانسانية لتنفيذ المشيئة الالهية . ولسوف يكون لنا مع هذا الموضوع باذن الله شأن آخر في اباحث التالية . لتتناول تفصيلا حدود القدرة الانسانية وطبيعة القدرة والإرادة منصوبة بالمشيئة الالهية .

ولقد سئل رسول الهدى ﷺ عن تفسير : « سبحانه الله » فقال : هو منزيه من كل شر . وكان ﷺ يقول في بعض توجيهاته في الصلاة : « والشر يسر إليك » وفي كتاب الحسن بن علي رضى الله عنهمسا الى أهل البصرة . ما يتفق القدرة الانسانية والمسئولية حيث قال فيه :

من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره ، فقد كفر ، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر ، إن الله لا يطاع استكراها ، ولا يعصى لغلبة لأنه المالك لما ملكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فان عملوا بالطاعة لم يخل بينهم وبين ما عسوا ، وان عملوا بانعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا ، فليس هو

(١) توفي سنة تسع وأربعين هجرية في ربيع الأول منها ، وهو سيد شباب أهل الجنة وسبط رسول الله ﷺ ، ويحاشاه . أبو محمد الحسن بن علي بن ابي طالب رضى الله عنهمسا . والاكثر أنه توفي سنة خمسين بالمدينة عن سبع وأربعين سنة ، ومناقبه كثيرة وروى أنه حج خمساً وعشرين حجة ماشياً وخجائب بين يديه . وخرج عن ماله ثلاث مرات ، وشاطره مرتين ، واعطى إنساناً يسأله خمسين درهماً وخمسمائة دينار [شذرات الذهب ج ١ : ص ٥٥ ، ٥٦] .

الذى أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعات ، لأسقط عنهم الثواب ولو أجبرهم على المعاصي ، لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عاجزا في القدرة . ولكن : له فيهم المشيئة التي غيبتها عنهم : فان عملوا بالطاعات كما نت لهم المنة عليهم ، وان عملوا بالمعصية كانت له الحجة عليهم .

لقد أدى هذا الخوض في مسائل الجبر والحرية ، والقضاء الالهي والاختلاف فيها — ولا يعدو كما ذكرنا خلافا في الفروع — الى ان يتصل كبار شيوخ المعتزلة بصفة خاصة بالتراث اليوناني وبالذات بالفلسفة والمنطق اليوناني ، ومن هنا جاء التأثير في صناعة علم الكلام فيما يتعلق بالادلة العقلية والمنطقية للرد على الخصوم ، إلا أنه بالرغم من ذلك التأثير فقد جاءت مسائل علم الكلام مغايرة تماما للمسائل الفلسفية المنطقية اليونانية ، وجاء منهجه كذلك مخالفا حيث ارتكزت أصوله على الكتاب والسنة ، وكذا انصبّت مباحثه على صميم مسائل العقيدة الاسلامية مثل موضوع : الذات الالهية والصفات والتكليف واللفظ . وانفرد علم الكلام بذلك كفن متميز من فنون العلم .

ويتبين لنا الموقف تماما فيما يتعلق بموقف الفرق الاسلامية من حركة النقل والترجمة ، اذا ما استعرضنا بعض شذرات من الماضي .

ولا خلاف في ان التفكير الفلسفي الاسلامي ، بدأ منذ وقت مبكر ، وان كنا لا نستطيع ان نقرر انه قد اتخذ منذ بدايته شكل المذهب المتكامل المتناسق ، ولكن كانت هناك محاولات عقلية بعضها فردى ، والآخر جماعى ظهرت بعد ظهور الاسلام بوقت قصير وفي الحقيقة ان الجانب الشخصي الفردي قد تغلب على الناحية الجماعية — على الأقل في البداية — فيما يتعلق بالفكر الفلسفي الاسلامي ، فبرزت شخصيات فكرية عديدة تألفت في سماء الفكر ، وشاركت في الحوار والجدل الفلسفي .

ولقد أعقب نور محمد ﷺ جاهلية العرب ، ورفع عنهم كثيرا من الغشاوة والجهل المبين . ولقد نظروا فقط في القرآن والسنة وكان لابد ان يعانى بعض المسلمين مواقف القلق التأمل في الغيبات وان يتساءلوا عن مفهومات متعددة ، وقفوا أمامها موقف الحيرة والتردد

وفي المراحل المتقدمة ظهر : عبد الله بن صبيغ^(١) .

(١) كان تديرا مشهورا في عصر عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

وفى عهد عمر نفسه ، تساءل عمر عن التشابهات ودهش امام فكرة « القدر » ، ونفاه كما تقول المصادر . وينبغى ان نحدد المفهوم القدرى فى هذا الوقت باعتباره مرادفا للحرية ، وليس كما نسب خصوم المعتزلة تسمية « القدرية » لهم لسلبهم القدرة عن الله تعالى ، وانما إذا قبل المعتزلة هذه التسمية ، فهى تنسحب على معنى مخالف تماما ، ومعنى اثبات « القدرة » الانسانية للانسان على فعل أفعاله حرا . وربما كان من عد المعتزلة من القدرية يعنى هذا الخلط والتداخل . كما يتعين علينا ان نقرر لأمانة البحث العلمى ، ان المعتزلة لم يقصدوا أبدا صراحة أو ضمنا وتحلال النصوص التى بين أيدينا عن مذهبهم ، ان يسلبوا الله قدرته ، ولكن من خاصمهم رأى فى تحقيق القدرة الانسانية غياب لقدرة الله تعالى ، وهذا زعم باطل ، فالله هو الذى أقدر الانسان وفى امكانه على مذهب المعتزلة سلب ارادته لأنه قادر بقدرة كاملة ، خلافا لقدرة الانسان « المقدرة » والمحصورة فى نطاق أفعاله .

ثم بدأ عصر التابعين ، ولدينا شذرات متفرقة عن شخصية معبد بن عبد الله الجهنى^(١) وهو يخوض فى مشكلة القدر ، وقد قيل إنه تعلم أقواله فيها على يد شخصية غامضة هى شخصية « سوسن »^(٢) وانتهى أمر القدر بالمناداة بالحرية الانسانية فى صورة أخادة على يد : غيلان بن مسلم الدمشقى^(٣) وفى دمشق ، مدينة الخلفاء حيث كانت تسود فكرة الجبر الالهى والتفويض المطلق فيه ضحى غيلان بحياته شهيدا للمذهب القدرى والاختيار الانساني .

ثم ظهر : عبد الله بن وهب بن سبأ ، وهو يهودى ، وترجع أهمية ابن سبأ فى تاريخ الفكر الاسلامى ، الى أنه أثار الكثير من الغنوسيات ، ممتزجة باسرائيليات فى قلب العالم الاسلامى .^(٤) --

(١) معبد الجهنى : هو : ابن خالد الجهنى البصرى ، اختلفوا فى اسم أبيه ، وهو أول من تكلم فى القدر ، خرج مع ابن الأشعث ، فقتله الحجاج (الفرق بين الفرق : ص ١٧) .

(٢) سوسن : أول من نطق بالقدر من أهل العراق ، كان نصرانيا فأسلم ، ثم تنصر . أخذ عنه معبد الجهنى ، وأخذ غيلان عن معبد [انبية والأول ، الملل والنحل ، الفرق بين الفرق] .

(٣) غيلان الدمشقى : هو غيلان بن مروان بن مسلم القبطى ، أخذ مذهب القدر عن معبد واستتابعه عمر بن عبد العزيز ، ثم قتله : هشام بن عبد الملك . [الفرق بين الفرق : ص ١٧] .

(٤) « الغنوس » أو « الغنوسيس » ، كلمة يونانية الأصل معناها : المعرفة ، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا خاصا هو : التوصل بنوع من الكشف للمعارف العليا ، أو هو تذوق تلك المعارف بان تلقى فى النفس لقاء ، فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية .

وفي أخريات القرن الأول وأوائل الثاني الهجري ظهر : جهنم بن صفوان^(١) ، وظهرت فلسفة كاملة متناسقة ، وظهر التأليف الفلسفي مبكرا إثر اتصال بعض المفكرين بالتراث اليوناني عن طريق الكتب المترجمة ، من السريانية الى اللاتينية ، ثم الى العربية .

ويذكر المؤرخين كتابين : أحدهما لعمر بن عبيد في الرد على القدرية ، والآخر : لواصل بن عطاء في أصناف المرجئة^(٢) ، ويلاحظ ان عمرو بن عبيد أصبح فيما بعد زعيما من زعماء فرقة القدرية المعتزلة .

وفي اوائل القرن الثاني الهجري ، ظهرت المعتزلة القدرية كفرقة رسمية ، وترجع غالبية المصادر سبب ظهور « المعتزلة » الى الخلاف الذي قام بين الحسن البصري ، وواصل بن عطاء عن مرتكب الكبيرة — وكان هذا أول خلاف حقيقي في أمر يتعلق بالأصول — حيث قرر واصل بان مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان ، أو هو في منزلة بين المنزلتين ، وخالفه الحسن البصري في قوله . فاعتزل واصل مجلسه الى اسطوانة^(٣) بالمسجد ومعه : عمرو بن عبيد ، فقال الحسن عبارته الشهيرة : « اعتزل واصل عنا » ، فسمى هو واتباعه منذ ذلك الحين : معتزلة^(٤) .

(١) جهنم بن صفوان : هو الذي قال بالأجبار والاضطرار الى الاعمال ، وانكر الاستطاعة كلها ، وزعم ان الجنة والنار تبيدان وتفتيان ، وان الايمان هو المعرفة بالله تعالى فقط ، وانه لا فعل ولا عمل بغير الله تعالى ، وانما تنسب الأفعال للمخلوقين مجازا . قتله : سلم بن أحوز المازني آخر زمان بن مروان عام ١٢٨ هـ وقيل عام ١٣٢ هـ [الفرق / ١٢٨] .

(٢) المرجئة : جماعة تكلموا في الايمان والعمل . والارجاء : تأخير الحكم في مرتكب الكبيرة الى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم في الدنيا [المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار الممنازي] .

(٣) اسطوانة : سارية المسجد وجمعها سوارى .

(٤) من بين من أورد القصة السابقة في تسمية المعتزلة : الأشعري في المقالات ، والشهرستاني في الملل والنحل ، والبغدادى في الفرق بين الفرق ، وابن المرتضى في المنية والأمل مع اختلافات بسيطة في سرد القصة . ويروى المقرئ في تسميتهم بهذا أقوالا منها قول الحسن البصري : هؤلاء اعتزلوا . ومنها : ان قيادة هو الذي سماهم بهذا الاسم بعد وفاة الحسين ، وهذا خلافا لما أورده ابن خلكان . ومنها : قوله بان منبه : اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له الحسن فسموا معتزلة ومثله في انساب المعالي ، اما المسعودي ز فقد ذكر ان تسميتهم « معتزلة » ، لقولهم باعتزال الفاسق عن منزلتي المؤمن والكافر . وفي نشأة المعتزلة ، يقول ابو الحسين الملقب في « رد الإهواء والبدع » وهو أقدم مصدر يبين وجه التلقب باسم المعتزلة : « وهم سمو أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية وسلم اليه الأمر ، . اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس . وكانوا من أصحاب علي — ولزموا منازلهم ومساجدهم ، وقالوا نشتغل بالعمل والعبادة فسموا لذلك : « معتزلة » .

تلك كانت بداية مبكرة للفكر الفلسفى فى الاسلام ، ويظهر منها ان الفكر الفلسفى بدأ منذ نشأة الاسلام يبحث فى مسائل الفلسفة ، لا جريا على النسق اليونانى ، وانما من منبع العقيدة الاسلامية ذاتها ، ومن مباحثها الخالصة .

لقد كانت بداية الفلسفة الاسلامية انقداحا داخليا ، وتفاعلا لموضوعات واجهت المفكر المسلم ، منها ما يتعلق بالغيبيات ومنها ما يتعلق بالاخلاق .

وأمام هذه الحقائق تتلاشى تماما الفكرة التى تقرر ، ان فلسفة الاسلام انما هى فلسفة يونانية ممتدة ، أو نتاجا ممسوخا للعقل والفكر اليونانى . وانتهت نظرية « الفتنة اليونانية » فى العالم الاسلامى والتى تبناها مجموعة من المستشرقين — على تفاوت — وكان من ابرز هؤلاء فى النطاق الفلسفى الاستاذ / دى بور ، الذى قرر فى حسم : ان الفلسفة الاسلامية صورة ممسوخة لفلسفة اليونان ، أو هى تقليد أعمى لما قالوا به ، أو عرضوا له .

ويؤكد : دى بور ، ان الفلسفة الاسلامية ظلت على الدوام فلسفة انتخائية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق ، ويرى ان مجرد تاريخها أدنى ان يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين وليس فيها ابتكار ، ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التى سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هى استقلت بتجديد فى ما حاولته من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق ان نسجلها لها^(١) .

والحقيقة ان « دى بور » لم يكن وحده صاحب الفكرة السابقة ، فلقد شاركه فيها آخرون ، نذكر منهم على سبيل المثال : أرنست رينان ، وبراون ، ونيكلسون ، وماسنيون ، وأربرى^٢ ، وأولبرى ، وجيوم ، وجولد تسهر ، وماكس مايرهوف .

وفى رأينا ان النتيجة التى انتهى اليها دى بور ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الاسلامية ، وعن النظر للملامح اليونانية خصوصا من حيث المادة ، لأن المعانى لم تكن دائما هى المعانى اليونانية . ولقد أثار كل من متكلمى الاسلام وفلاسفته مشكلات ، ووصولوا الى حلول ، وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . ولقد فصل العرب فى بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال .

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ٤٠ .

ونحن نجد « دى بور » نفسه يتراجع الى حد كبير ، وقد راعه ما فى الفلسفة الاسلامية من خصوبة وامتلاء فيقول : « ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية ، اكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة والمسيحية فى القرون الوسطى ، وان تتبع دخول افكار اليونان وامتزاجها فى مدينة الشرق الكثيرة العناصر ، هو من الناحية التاريخية جدير ان يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولاسيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق فى مقارنة الفلسفة الاسلامية بها » .
ويؤكد على ما سبق بقوله :

« إن لتاريخ الفلسفة فى الاسلام شأن أيضا ، لأنه يرينا أول محاولة للتغذى بتراث الفكر اليونانى تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الأمر فى نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين » .

ولا يلبث « دى بور » ان يعود للفكرة التى سيطرت على عقله : « الفتنة اليونانية » ، وهو فى نفس الوقت يقضى قضاء تاما على وجود الفكر الفلسفى الاسلامى ، ويحوله الى نظرات ومحاولات فردية بقوله :

« ونكاد لا نستطيع ان نقول : إن هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة ، ولكن هناك فى الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا ان يردوا أنفسهم عن التفلسف ، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان ، فان رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة ، ومن اليسير علينا ان نستبين بأمرهم إذا أطلعنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها ، ولكن يحسن بنا ان نتعرفهم فى بيئتهم التاريخية »^(١) .

وهذا يحاول « دى بور » ، فى اسلوب مختلف العبارات ان يخفف احيانا من وطأة هجومه القاسى الموجه الى صميم مسائل الفلسفة الاسلامية ، وليس هذا فحسب ، وانما يتجه ايضا ليبين انه حتى بالنسبة لفلاسفة الاسلام ، فان محاولتهم متواضعة ، وهى أيضا من وجهة نظرة المتحاملة مشوبة بمسحة ظاهرة من الفكر اليوتانى العريق .

والحق ، ان حكم « دى بور » على فلسفة وفلاسفة الاسلام حكم جائز ، فان لمفكرى الاسلام فلسفتهم الخاصة ، ورغم انه لا توجد فى تاريخ الفكر فلسفة

(١) تاريخ الفلسفة فى الاسلام : ص ٤٠ .

مستقلة ولا حتى اليونانية ، فان لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكرى الانسانى .

حقيقة ، نحن لا يمكن ان نهمل أو نتجاهل مسألة : التأثير والتأثر فهى قائمة فى شتى انواع الفكر . وفيما يتعلق بناحية اخرى من نواحي الفكر الاسلامى وأعنى بها : التصوف ، فنحن لا نعلم يقينا الى أى حد أثرت التعاليم الاسلامية فى الزهد فى أدواره الاولى ، ولا كيف تسربت الى البيئة الصوفية الافكار المسيحية . والغنوسية والافلاطونية الحديثة ، أو الافكار الهرميسية أو الفارسية أو الهندية ، ولا فى اى الاقطار حصل التزاوج بين هذه الافكار . وأفكار الصوفية المسلمين .

ولكن ، مما لا شك فيه ان امتزاج الفلسفات ومختلف انواع المعرفة وتداخلها وان كان يقلل من الابتكار ، إلا أنه لا يعدم وجود بعض النواحي الفكرية الخالصة والتي تختص بها كل أمة ، وينفرد بها مذهب عن آخر .

ونحن إذا طبقنا هذا على الفكر والفلسفة الاسلامية ، لوجدنا افكارا واتجاهات تميز العقلية الاسلامية ولا يشترك فيها سواها فيما انتجته خاصا بها ودالا عليها .

لقد افتتحت الفلسفة الاسلامية آفاقا جديدة فى ميدان الفكر الاسلامى ، وازدادت مسالك ادت اليها أصول العقيدة الاسلامية الخالصة مستندة على كتاب الله وسنة رسوله ، وجاء علم الكلام معبرا عن حاجة المسلمين لاسلحته الموضوعية دفاعا عن دينهم ضد المخالفين والمنافقين والجاحدين والمارقين ، واعتبر أصول الفقه منطق الفقيه مقابلا لمنطق اليونان ، وظهرت علوم التوحيد ومسطح الحديث منبثقة عن التربة الاسلامية الخالصة . وان كان هناك أثر ظاهر للعيان يشير الى تأثير عميق لفلسفة اليونان على الفلسفة الاسلامية ، فانه لا يتعدى مسائل الطبيعة وطرق معالجتها ، ولقد كان انتفاع المسلمين بهذا الجانب وقتيا ومحدودا ، فما لبث المفكرون الاسلاميون أن طوعوا الطبيعة — طبقا للمنهج القرآنى الواضح — لازادة الخالق وتدييره وصنعه ، ولفظوا تماما الفكرة اليونانية التى تضع الطبيعة بذراتها مكان الخالق الواحد ، وأصبحت الطبيعة نفسها لا تفسر شيئا ، بل إنها كأى ظاهرة من مظاهر الخلق الالهى تحتاج للتفسير ، وتبقى عاجزة عن ان تفسر لنا سر الكون والحياة .

هكذا تناول المسلمون تراث اليونان ، منتفعين ببعض جوانبه العملية المتعلقة بالطب والفلك ومضيفين اليها ما مكن علماء اوربا خلال قرون تلت من السير

قدما تحت ظلال تلك المعارف الاسلامية المستحدثة ومازالت اسماء عربية تتردد حتى ايامنا تلك لعلماء مسلمين كانت لهم اسهامات جليلة في كافة ميادين العلم والحياة جنباً الى جنب مع ترديدات لاسماء : كبلر ، وجاليليو ونيوتن نجد هناك صدى عميقاً يرتفع في سماء العلم ويذكر : ابن خلدون ، وابن رشيد ، وابن النفيس ، وابو بكر الرازي ، وعباس بن فرناس ، وابن الاثير ، وابن الافلح ، وابن البيطار ، وابن حوقل وغيرهم مئات من الاسماء اللامعة تزدان بها الوقائق العلمية ودوائر المعارف العربية الحديثه .

المبحث الرابع

أولاً : أدوار حركة النقل والترجمة :

الدور الأول : من عام ١٣٦ الى ١٩٣ هـ .

ابتدأت حركة نقل الكتب من التراث اليونانى بصورة منتظمة وجدية اعتبارا من عصر العباسيين .

ويستمر الدور الأول من خلافة أبى جعفر المنصور ، حتى وفاة هارون الرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ) وكان المنصور العباسى على نحو مذكوره المسعودى فى كتابه : مروج الذهب ، أول خليفة عباسى ترجمت له الكتب من اللغة العجمية الى اللغة العربية ومن بين تلك الكتب : كليله ودمنة ، والسند هند ، كما ترجمت له الكتب المنطقية لأرسطو . كذلك ترجم له كتاب : المجسطى لبطليموس . وكتاب : ارثماطيقى ، وسائر الكتب القديمة من اليونانية والبهلوية والسرانية^(١) .

ومن الطبقة الأولى للمترجمين : البطريق^(٢) . يقول ابن أبى أصيبعة : أنه كان أيام المنصور ، وكذا كان يحيى بن البطريق عاصر المنصور ، وترجم طيماوس لافلاطون ، وكتاب : أوقليدس فى الهندسة . وهو أول من ابتدأ فى نقل الكتب القبطية للسان العربى حين استدعاه المنصور ، وكان كثير الاحسان اليه .

ومن هذه الطبقة أيضا : جورجيس بن جبرائيل الطبيب^(٣) . ذكر ابن أبى أصيبعة ، أنه نقل للمنصور كتبا كثيرة من كتب اليونان الى العربية .

(١) مادة هذا الموضوع فى أماكن متفرقة من كتب : الفهرست لابن النديم ، وتاريخ الحكماء للقفطى ، وعيون الانباء لابن أبى أصيبعة .

(٢) هو : يحيى النحوى ويلقب بالبطريق كان تلميذا لساوارى ، وكان أسقفا فى بعض الكنائس بمصر ويعتقد مذهب النصارى السيقونية ، ثم رجع عما يعتقد النصارى فى الثلاث ، فاجتمعت الأساقفة وناظرته ، فغلهم ، واستعطفته أن يرجع عما هو عليه فأبى عليهم ذلك ، فأسقطوه ، وعاش حتى نتج مصر على يد عمرو بن العاص ، فدخل اليه وأكبرمه ، ورأى له موصعا . وقد قام يحيى بتفسير العديد من الكتب خاصة كتب أرسطو .

(٣) عاش عام ١٤٨ هـ .

وأما تيا دورس ، فقد ترجم كتاب : أنا لو طيقا الأول ، وقد اصلحه حنين بن أسحق فيما بعد .

ومن هؤلاء النقلة : سلام الابرش ، قال عنه حاجي خليفة في كتابه : كشف الظنون إنه من النقلة القدماء أيام البرامكة . وكذلك : باسيل المطران .

ويقول ابن النديم في الفهرست : تكتباب المجسطى أول من عنى بتفسيره واخراجه للعربية : يحيى بن خالد بن برمك^(١) وفمره ليحيى جماعة ، فلم يتقنوه ، ولم يرض بذلك . فندب لتفسيره : أبا حسان ، وسلمما صاحب بيت الحكمة ، فأتقناه . واجتهد يحيى في تصحيحه بعد أن أحضر النقلة الموجودين ، فاختر نقلهم وأخذ بأفحصه وأوضحه .

ومن بين المترجمين في هذا الدور الأول : عبد الله بن المقفع^(٢) وهو أول من اعتنى — على رأى ابن القفطى — في الملة الاسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور ، والفاظه سليمة ومقاصده واضحة . ترجم ابن المقفع كتب أرسطو المنطقية الثلاثة : كتاب أنا لوطيقا ، وكتاب قاطيغورياس ، وكتاب بارى أميناس . وذكر أنه ترجم كتاب : فرفوربوس الصورى المعروف : ايساغوجى ، إضافة لترجمته للكتاب الهندى الشائع : كليلة ودمنة .

ومن بين هؤلاء النقلة والمترجمين : يوحنا بن ماسويه^(٣) :

ولقد ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة حينما وجدها بأنقره وعمورية وسائر بلاد الروم إبان فتحها من المسلمين ، ووضعه الرشيد أمينا على الترجمة ،

(١) يحيى بن خالد بن برمك : هو : أبو الفضل ، يحيى بن خالد بن برمك ، وزير هارون الرشيد . وكان جده : برمك بن مجوس بلخ ، اشتهر برمك وبنوه بسلطنته . وقد سار ابنه : نخلد ، وولى الوزارة لأبي العباس . وكان يحيى من النبل والعقل ، وجمع الخلال على أكمل وجه . وكان المهدي قد ضم اليه ولده : هارون ، وجعله في حجره ، فلما استخلف هارون ، عرف له حقه ، فقلده الأمر ، ودفع له خاتمة . وكان الرشيد يعظمه ، وإذا ذكر قال : « أبى » . وجعل اصدار الأمور وإيرادها اليه . الى أن حلت نكبة البرامكة المعروفة . فحبس الرشيد يحيى البرمكى ، وقتل ابنه : جعفر . وكان يحيى من العقلاء الكرماء البالغاء ، ولم كسيحيى وولده أحدنه الكفاية والبلاغة والجدود والشجاعة . وتوفه عام ١٩٠ هـ .

(٢) ابن المقفع : مجوس الأصل فارسى ، ساهم مساهمة كبيرة في نقل كتب اليونانية في عهد المنصور ، اشتهر بترجمته لكتاب : كليلة ودمنة . وكان كاتب لأبي جعفر المنصور . تولى عام ١٣٩ هـ .

(٣) كان نصرانيا سريانيا وهو : ابو زكريا ، يحيى بن ماسويه ، كان فاضلا طيبا مقدما عند الملوك عالما مصنفا ، خدم الرشيد والمأمون والمعتصم والوائق والمتوكل .

ورتب له كتابا حذاقا يكتبون بين يديه . وعلى مايقوله ابن القفطى فى تاريخه :
أنه خدم الرشيد ومن بعده من الخلفاء وحتى أيام : المتوكل ، حيث ظهر أن
نقل الكتب فى هذا الدور الأول اقتصر معظمه على نقل وترجمة الكتب الطبية ،
وبعض الكتب المنطقية .

ولنا هنا وقفة فيما يتعلق بتأثر الفرق الإسلامية بالتراث اليونانى ، فقد واكبت
الحركة فى هذا الدور الأول ظهور مذهب المعتزلة حيث عرف علم الكلام قبل
الاتصال بالحركة على أيدي المعتزلة ، وهذا يدل على أن علم الكلام نشأ نشأة
إسلامية خالصة لحاجة العصر ، وعندما أحس المسلمون بالخطر الداهم المتمثل
فى المذهب المادى اليونانى الذى ساد الفكر حينذاك ، فجاء ظهور علم الكلام
كرد فعل مباشر للطوفان الفكرى اليونانى الملحد ، حيث لم يكن قد تبين منه إلا
الجانب المادى فحسب الذى بشر به بعض الملحدى من أمثال : ابن الراوندى
فى فترات سابقة^(١) ، وانتشار بعض المذاهب الفاسدة مثل مذهب القرامطة^(٢) .

وقبل أن نستعرض الدور الثانى للحركة نوجز ما تقدم على الدور الأول من نقل
فى العربية أيام دولة بنى أمية ، حيث كان أول نقل كتاب : الصناعة قام به
خالد بن يزيد بن معاوية ، وكتاب : أهرون القس فى الطب ، والذى ترجمه ماسر
جويه^(٣) . للخليفة العادل : عمر بن عبد العزيز وكان ذلك بين عام ٩٨ —
١٠١ هـ ويضاف الى ماتقدم نقل الديوان أيام الخليفة الأموى : هشام بن عبد
الملك بين أعوام ١٠٦ — ١٢٥ هـ .

(١) ابن الراوندى : هو : أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندى ، كان من متكلمى المعتزلة ، ثم
فارقهم وصار ملحدًا زنديقا (مقدمه الانتصار للخياط) وقال عنه أبو القاسم البلخى فى كتاب : « محاسن
خراسان » أنه لم يكن فى نظرائه فى زمانه أحذق منه بالكلام ، ولا أعرف بدقيقه وجليله . وقد حكى عنه
جماعة أنه تاب عند موته . ومن كتبه الملعونة : كتاب يختج فيه على الرسول صلى الله عليه وسلم ، وآخر
يطعن فيه على نظم القرآن ، وقد نقضه عليه المتكلم الشيخ المعتزل الكبير : أبو على الجبائى (وانظر
المفهرست لابن النديم ص ٤)

(٢) القرامطة : فرقة من الزنادقة الملاحدة ، اتباع الفلاسفة من الفرس الذين يعتقدون بنبوة زراوشت ومزوك .
كانوا يحشون اخريات ، ثم هم بعد ذلك اتباع كل متجه الى الباطل ، لأنهم أقل الناس عقلا ويقال لهم :
الاستماعيلية ، لانسابهم الى : اسماعيل الأعرج بن جعفر الصادق . ويقال لهم : القرامطة : نسبة الى قروط
بن الأشعث البقار . وقيل ان رئيسهم كان فى أول دعوته يأمر من اتبعه بخمسين صلاة فى كل يوم وليلة
ليشغلهم بذلك عما يريد تديرو من المكيدة (ابن كثير : البداية والنهاية : التاريخ ص ١١) .

(٣) الطبيب البصرى ، ماسر جويه ، كان اسرائيليا ، سريانى اللغة . عاش زمن عمر بن عبد العزيز .

الدور الثاني لحركة النقل والترجمة :

ويقع في الفترة التي تمتد من ولاية الخليفة العباسي : المأمون (١٩٨ هـ) وحتى عام ثلاثمائة هجرية . وتضم الطبقة الثانية من المترجمين ومن هؤلاء : يحيى النحوى ، ويدعى بالطريق . يقول عنه القفطى : يوحنا بن البطريق الترجمان ، مولى المأمون ، كان أميناً على الترجمة ، حسن التأدية للمعاني ، الكن اللسان في العربية ، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب .

ولقد تولى ترجمة كتب أرسطو على وجه الخصوص ، وترجم بعض كتب أبقراط ، كحنين وغيره . ومن هؤلاء : الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفي (٢١٤ هـ) ، وقسطا بن لوقا البعلبكي (٢٢٠ هـ) [طيب حاذق وفيلسوف منجم عالم بالهندسة والحساب] وأيضا : عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (٢٢٠ هـ) وحنين بن اسحاق [المتوفى ٢٦٠ هـ] وعن حنين بن اسحق يقول القفطى في كتابه : تاريخ الحكماء : اختير للترجمة وأمن عليها ، وكان المتخير له : المتوكل على الله ، وجعل له كتابا فخاريا ، عالين بالترجمة ، كانوا يترجمون ويقوم بتصفح ما ترجموا . ومنهم : اصطفن بن باسيل ، وموسى بن خالد الترجمان ، ويحيى بن هارون ، وابنه : اسحق بن حنين [توفى ٢٩٨ هـ] .

وفي عيون الأبناء في طبقات الأطباء يقول ابن أبى أصيبعة :

ونقل اسحق من الكتب اليونانية الى اللغة العربية كتباً كثيرة ، إلا أن جل عنايته ، كانت مصروفة الى نقل الكتب الحكمية مثل كتب : أرسطا طاليس وغيره من الحكماء .

وعن حنين يقول ابن أبى أصيبعة : وأما حنين أبوه ، فكان مهتماً بنقل الكتب الطبية وخصوصاً كتب : جالينوس ، إلا وهى بنقل حنين أو باصلاحه . ومن بين هؤلاء النقلة والمترجمون والمصححون في الدور الثاني : ثابت بن قرة الصامى [توفى ٢٨٠ هـ] ، وحبيش بن الحسن ويدعى : حبش الأعسم ابن أخت حنين [توفى عام ٣٠٠ هـ] وأيوب المعروف بالأبرش .

وكذلك : عيسى بن يحيى بن ابراهيم
من تلاميذ : حنين في النقل .

وأما أبو عثمان : سعيد بن يعقوب الدمشقي ، فقد كان يترجم لعلي بن عيسى وزير المأمون ، وأبو نوح بن الصلت وغيرهم .

وفي هذا الدور الثاني : تم نقل أهم كتب التراث اليوناني في كل فن منها : المجسطي : ترجمه ابن البطريق للمأمون .

الحكم الذهبية : ومنسوب لفيثاغورس وكافة مصنفات : أبقراط ، وجالينوس وكذلك كتاب : طيماوس ، لأفلاطون . وكتاب : السياسية المدنية لأفلاطون أيضا وله أيضا كتاب : النواميس .

وكذلك كتاب : جوامع المحاورات الأفلاطونية لجالينوس .

وكتاب : المقولات ، لأرسطو .

ولقد قام حنين بن اسحاق بنقل غالبية تلك الكتب علاوة على جبيش ، وابن ناعمة .

الدور الثالث للحركة :

واشتمل هذا الدور الثالث والأخير على الطبقة الثالثة من المترجمين وبدأ اعتباراً من نهاية عام ثلاثمائة للهجرة .

ومن بين المترجمين فيه : ابن يونس ، ويذكر القفطي أنه كان ببغداد في خلافة الراضي بعد سنة ثلاثمائة وعشرون وقبل العام الثلاثون ومن هؤلاء : حسان بن ثابت بن قرة^(١) [توفي ٣٦٠ هـ] ويحيى بن عدي^(٢) [توفي ٣٦٤ هـ] وأبو علي بن زرعة^(٣) [توفي ٣٩٨ هـ] .

وكان أكثر ما يترجم من كتب في هذا الدور الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو ، وتفسير هذه الكتب لالاسكندر الافروديسي فضلاً عن بعض الكتب الهندسية . والعلمية .

وجدير بالذكر أن ما حصله العرب خلال تلك الأدوار من بعض التراث الثقافي اليوناني ، لم يصل الى أوروبا إلا بعد حوالي أربعة قرون بعد انحلال الدولة الإسلامية حيث بنى الغرب حضارته عليها بعد أن أضاف المسلمون الى هذا التراث ما ابتكروه وشهد بذلك كل باحث موضوعي ، ويشير الى ذلك مانجده حالياً مسجلاً للعرب والمسلمين بدوائر المعارف العالمية ، شأهدا بفضلهم واسها ماتهم واضافتهم الفريدة المتميزة في شتى انحاء المعارف^(٤) .

(١) حسان بن ثابت بن قرة : كان أدبياً فاضلاً ، مؤسفاً عالماً بعلمه خيئة ماهراً بصناعة الطب (توفي ببغداد عام ٣٣١ هـ) [الفهرست لابن النديم] .

(٢) يحيى بن عدي : أبو زكريا يحيى بن عدي المنطقي التكري . مذهبه من مذاهب التصاري يعقوبية [طبقات الأطباء] توفي عام ٩٧٤ م .

(٣) أبو علي عيسى بن زرعة ، النصراني يعقوبي ، أحد المتقدمين في علم المنطق وعلوم الفلسفة ومن النقلة الحيوية — ولدته بغداد عام ٩٤٢ م ونشأ بها وتوفي عام ١٠٠٧ هـ .

(٤) الفهرست لابن النديم .

(٤) مادة هذا البحث مستقاة من أماكن متفرقة من المصادر التالية : الفهرست لابن النديم ، تاريخ الحكماء للقفطي ، كشف الظنون لحاجي خليفة ، عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة .

ثانيا : شغف المسلمين بتحصيل المعارف :

ما أن انتهينا الى القرن الرابع الهجرى ، وفى آخره على وجه التحديد نجد أن تلك الفترة قد ذكرت بالاكتشافات العلمية والتقدم الملحوظ الذى احرزه العرب فى الطب والهندسة ، وعلم المناظر ، والعلوم الطبيعية .

وهذا العصر المتألق هو بعينه عصر ابن سينا الفيلسوف الطبيب^(١) ، والطبرى الطبيب المشهور ، وتلميذه : محمد بن زكريا الرازى^(٢) ، الذى ظل فى أوروبا حجة فى الطب لاينازع حتى القرن السابع الميلادى ! وفى تاريخ القفطى من الحكايات ما يحقق ولع المسلمين بالعلم وشغفهم نحو تحصيله .

حكى يحيى بن عدى قال : عرض على شرح الاسكندر الافروديسى ، على كتاب : سمع الكيان ، وكتاب : البرهان بمائة دينار وعشرين دينار ، فمضيت لأحتال فى الدنانير ، ثم عدت ، فأصبت القوم قد باعوا الشرحين فى جملة كتب ، على رجل خراسانى بثلاثة آلاف دينار .

وحكى يحيى بن عدى أيضا قال : التمس من ابراهيم بن عبد الله الناقد النصرانى فصوص : سوفسطيكا ، والخطابة ، والشعراء ، بنقل حنين بخمسين دينارا ، فلم يبيعها ، وأحرقوها وقت وفاته .

ويعلق القفطى قائلا : فانظر الى همة الناس فى تحصيل العلوم ، والاجتهاد فى حفظها . والله لو أحضرت هذه الكتب فى زماننا هذا ، وعرضت على مدعى علمها ما أدوا فيها عشر ما ذكر .

(١) ابن سينا : [٩٨٠ — ١٠٣٧ م] فيلسوف فارسى وطبيب . وقد نقل اسمه الى اللاتينية فكان : Avicenna وهو أكثر الفلاسفة أصالة ، وقد أقام مذهباً فلسفياً فى الوجدانية ، يقترب الى أقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادئ الاسلام ، وتعاليم أفلاطون وأرسطو ، ولقد امتزجت فيه رغبة فارسية عارقة فى الحياة بسعى دائم نحو الحقيقة ، فأنتجت نسفاً فلسفياً يتجلى فيه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور دينى ولقد كان لكتابه : الشفاء ، تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له [الموسوعة الفلسطينية] .

(٢) محمد بن زكريا الرازى : وموضعه من علم الفلسفة والطب مشهور ، وألف فى ذلك كتباً كثيرة . ولد عام ٢٥١ هـ وهناك خلاف فى تاريخ وفاته ، ويقع فيما بين ٣١١ ، ٣١٣ هـ ، وهو طبيب المسلمين غير مدافع ، كان ينفر من علم الكلام ودرس المنطق . ولقد كانت كتب الرازى فى الطب ، أكبر كتب الطب فى العصور الوسطى ، ولقد ترجمت الى اللاتينية ، وظل الرازى فى أوروبا حجة فى الطب لاينازع حتى القرن السابع عشر .

وجدير بالذكر أن زمان القفطى الذى عاصر فيه تلك الأحداث كان منتصف القرن السابع الهجرى ، حيث كانت الحركة العلمية فى بعض أجزاء الدولة الاسلامية فتية مزدهرة ، رغم ما أصابها من تمزق وتدهور سياسى . وعن ابن سينا : انه لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح بن منصور قال : سألته الإذن فى دخول دار كتبهم ، ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لى ، فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على البعض .

فى بيت : كتب العربية والشعر .

وفى بيت آخر الفقه . وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد ، وطالعت فهرست كتب الاوائل ، وطلبت ما احتجت اليه ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما رأيته قط ، وما رأيته أبدا من بعد .

وحكى ابن السبدي — وكان من أهل العلم بالأسطولاى والهيئة — ان الوزير : ابو القاسم : على بن أحمد الجرجانى ، تقدم عام خمس وثلاثين وأربعمائة لاعداد فهرست وترجم ما أخلق منها . وأنفذ القاضى : أبا عبد الله القضاعى ، وابن خلف الوراق ليتوليا ذلك . وحضر القصر ، وحضرت لأشاهد ما يتعلق بصناعتى ، فرأيت من كتب النجوم والهيئة ، والفلسفة خاصة : ستة آلاف وخمسمائة جزء .

وكان أيضا بحلب زمان آل حمدان ، خزانة من الكتب مشهورة ، فيها من كل فن ، لا سيما من التاريخ والشعر والفلسفة مالا يحصى .

وزخرت قرطبة فى منتصف القرن الرابع الهجرى بخزانة عامرة بالكتب ، ضمت ما يقرب من أربعمائة الف مجلد . وهذا يدعونا الى القاء الضوء على موضوع : المكتبات أو دور الكتب فى تلك الفترة المزدهرة من التاريخ الاسلامى .

المكتبات

لاشك في أن المكتبات في كل عصر تعكس صورة الاتصال الثقافي بين أبناء الأمة من ناحية ، وأبناء كافة البلدان من ناحية أخرى . وبدون المكتبات تبقى وسيلة الاتصال منقطعة ، وبالتالي تتوقف عجلة الحضارة والتقدم وتعكس المكتبات الإسلامية إبان حركة الاتصال بالتراث اليوناني والخصوبة العلمية ، ما كان عليه الخلفاء المسلمون من حرص وشغف بالمعارف .

ولقد أنشأ الخلفاء المكتبات بدور الخلافة ، وإلى جانب ذلك أقام الأفراد بعض هذه المكتبات الخاصة ولقد كان حماس الخلفاء العباسيين ، من أكبر العوامل التي ساعدت على انتشار المعارف وتشجيعهم لكل ما يتصل بالعلم .

وكانت قصور الخلافة العباسية منتدًى يلتقى فيه الشعراء والأدباء والعلماء ، حيث يحفزهم السخاء . وكانت خزائن الخلفاء تزخر بأنفس الكتب وأثمنها^(١) . ولعل أبو جعفر المنصور [١٣٦ — ١٥٨ هـ] أول خليفة عباسي ، يقوم بالحاق مكتبة بقصر الخلافة .

ويذكر الخطيب البغدادي واقعة تشير الى ذلك ، حيث دخل محمد ابن اسحق صاحب كتاب « السيرة » المعروف [توفي في أواسط المائة الثانية للهجرة] على الخليفة المنصور يوما وبين يديه ابنه : المهدي . فقال المنصور : أتعرف هذا يا ابن اسحق ؟ قال : هو ابن أمير المؤمنين . قال : اذهب ، فألف له كتابا يؤرخ للعالم ، منذ خلف الله آدم الى يومك هذا . فلما ألف ابن اسحق كتاب : « السيرة » ، وعاد به ، قال المنصور : هذا كبير ، اختصره . فذهب ، فاختصره ، وهو المتداول بين الناس ، أما أصله — وهو الكتاب الطويل فقد جعل في خزانة أمير المؤمنين^(٢) .

وفي عهد المهدي . [١٥٨ — ١٦٩ هـ] ولد هارون الرشيد [١٧٠ — ١٩٣ هـ] ، فلقد طور المكتبة وأضاف إليها كتباً ومصنفات جديدة ، وبذلك يرث الأب عن الأب « الرشيد » عن الجد : [أبو جعفر المنصور] داراً للمعرفة

(١) انظر : خزائن الكتب القديمة في العراق — كوكيس عواد .

(٢) تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادي ، ج ١ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ .

يحرصون جميعا على تنميتها وازدهارها . وسواء أكانت خزانة الكتب بيت الحكمة — التي أنشأها هارون الرشيد — تعد امتدادا لخزائن الخلفاء أولا ، فانها قد بلغت ذروة عظمتها وشموعها بأنفس الكتب على يد الخليفة المأمون [١٩٨ — ٢١٨ هـ] الذي ازدهرت كما أسلفنا على أيامه حركة النقل والترجمة الشهيرة ، وتآلق العلماء بفضل حماسه وتشجيعه البالغ للعلم وذويه .

وبيث المأمون الوفود خارج حدود بلاده لجلب كتب التراث من النفائس ، الى قبرص ، والقسطنطينية ، وعمورية ، وأنقرة ، وفارس وغيرها . حتى إذا تم له ما أراد جمعه من ذخائر كتب التراث ، عمد الى النقلة والمترجمين يشجعهم ، ولقد أوردنا أسماء أشهر هؤلاء وأعمالهم المنقولة أو المترجمة في الجزء الأول من هذا المبحث [أدوار حركة النقل والترجمة] وبنهاية الخليفة المأمون ، يفتت الحماس تجاه مكتبة الحكمة والاتجاه للتراث والمعارف على وجه العموم .

ويخبر الضوء في عهد المعتضد بالله [٢٧٩ — ٢٨٩ هـ] ، عدا اضافات قليلة لانكاد نجد ما يستحق الإشارة أو التقدير .

وفي عهد الراضي [٣٢٢ — ٣٢٩ هـ] يختلف الوضع عن سلفة المعتضد بالله ، حيث كان له اهتمام خاص بالأدب ، فسعى الى تزويد المكتبة الخليفية بما يضيف نماء عليها ، من المستطرف من الكتب .

ويستمر القائم بالله العباسي ، وهو الخليفة السابع والعشرون من خلفاء بجنى العباس [٤٢٢ — ٤٦٧ هـ] في مزيد من الاضافة لمكتبة الخلفاء ، أو لخزانة بيت الحكمة .

وبالرغم من طول عهد الخليفة العباسي : المقتدى بأمر الله بالخلافة [٤٦٧ — ٤٨٧ هـ] ، فلم يضاف الى المكتبة ما يستحق الذكر .

وعلى عهد الناصر لدين الله [٥٧٥ — ٦٢٢ هـ] صحت المكتبة الخليفية صحوة كبرى ، إذا ما قسنا ذلك بفترة الركود السابقة منذ نهاية عصر المأمون ، الى بداية عهد الناصر لدين الله . فقد غدت المكتبة عامرة حافلة بنوادير الكتب وأعظم الأسفار .

ويذكر القفطى ما يفيد بانه تم تغذية وانشاء ثلاث مكتبات من تراث مكتبة الخلفاء أو بيت الحكمة ، وهذه المكتبات هي :

خزانة دار المسناة ببغداد ، وخزانة الرباط الخاتونى السلجوقى ، وخزانة المدرسية النظامية .

يقول القفطى فى مناسبة ترجمة : أبى الرشيد الحاسب ، مبشر بن أحمد ، الملقب : بالبرهان (٥٨٩ هـ) أنه « تميز فى أيام الناصر لدين الله أبى العباس أحمد ، وقرب منه ، واعتمد فى اختيار الكتب التى وقفها بالرباط الخاتونى السلجوقى ، وبالمدرسة النظامية ، ودار المسناة ، فإنه أدخله الى خزائن الكتب بالدار الخليفية ، وأفراده لاختيارها^(١) » .

ويضيف المستنصر بالله [٦٢٣ — ٦٤٠ هـ] الى المكتبة الخليفية المزيد من النوادر والتحف ، ويذكر ابن كثير ، انه لم يكن لهذه الكتب فى الدنيا نظير^(٢) ، وهذا دليل على ندرتها وقيمتها الكبيرة .

وكان المستعصم بالله [٦٤٠ — ٦٥٦ هـ] من أعظم الخلفاء رعاية للعلم ، وشغفا بجمع التراث ، فعمر الخزانة بالكتب الى أن جاءت نهايته على يد المغول ، وما هو معروف من قتل هولاء له ، ونهب خزانة الكتب الخليفية التى كانت تعد من أعظم خزائن الكتب فى الاسلام . والى جانب تلك المكتبات ، أنشأ بعض الاشخاص مكتبات خاصة ولعا بالثقافة والمعرفة وهى : مكتبة رضى الدين بن طاووس ، مكتبة ضياء الدين عبد الكريم ، مكتبة بن العملى . أما المكتبات العامة فكانت :

مكتبة مشهد أبى حنيفة .

المكتبة القادرية .

مكتبة المسجد الزيدى .

مكتبة النظامية .

مكتبة المشهد الكاظمى .

مكتبة المدرسة البشيرية .

مكتبة مسجد قمريه .

مكتبة رباط المأمونية .

(١) القفطى : أخبار الحكماء بأخبار العلماء ، ص ٢٦٩ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية فى التاريخ .

مكتبة المستنصرية . وتكاد تنحصر فترة قيام هذه المكتبات من نهاية القرن الرابع الهجرى وحتى أوائل القرن السادس تقريبا .
وهكذا تراكب حركة انشاء المكتبات حركة الازدهار الثقافى التى عاشتها الدولة الإسلامية ، إبان حركة النقل والترجمة .
ولعل انشاء تلك المكتبات وأثرائها ، خير شاهد على شغف المسلمين بالعلوم والمعارف ، وهذا بعينه ما ساعدتهم على الاضافة وأحراز السبق فى كثير من فروع العلم والمعرفة .

المبحث الخامس أصالة الفكر الاسلامي

مصادر الإبداع الالهي :

أولاً : القرآن وعلم الكلام : القرآن كلام الله ، تحدى الله به العرب مبلغا الرسول الأمين عن طريق جبريل المعلم . ومازال التحدى قائما وسيبقى الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . لقد استمد المسلمون من هذا النبع الصافي كل المعارف والعلوم ، وفي ظلال القرآن نشأ علم الكلام حجاجا عن العقائد اليمانية بالادلة العقلية ، وبين احضان الكتاب نشأ علم الحديث ، وظهر منطق الفقيه ممثلا في علم أصول الفقه .

وكانت الرسالة الأولى لعلم الكلام ، العلم الاسلامي الخالص الذي أصبح ضرورة ملحة أمام غزو فكر الاتحاد اليوناني المستورد ، الدفاع عن صحة وصدق الكلام الالهي أمام ريب المشككين ، ومخاتلة المنافقين ، وكذب الملحدين . تصدى المعتزلة ، فرسان العقل والمنطق للدفاع عن القرآن .

يقول تعالى :

« وقال الرسول يارب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا وكذلك جعلنا لكل بنى عدوا من المجرمين وكفى بربك هاديا ونصيرا^(١) » .

وشرع المسلمون في استخدام الحجج البرهانية المبنية على العقل مستمدين الادلة من صميم الكتاب . ووضحوا ، أن طريق معرفة القرآن ، النقل المتواتر ، وبهذا لاتصح المناظرة فيه ، والواجب فيه التصديق ، لأن العلم به مشترك بين الناس ، كما أنه لازمية لأحد من المكلفين على الآخر ، في معرفة المشاهدات الدالة على التوحيد^(٢) .

(١) الفرقان : ٣١ .

(٢) المشكلم المسلم المعتزلي الكبير : القاضي عبد الجبار الهمداني — الموسوعة الكلامية : المغنى في أبواب التوحيد والعدل : ج ٧ ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

ولقد أثبتت تساؤلات عدة حول الكتاب ، ونجم عنها اختلاف في وجهات النظر ، غير أن هذا الاختلاف بين وجهات النظر ، والخلاف في القرآن بين الناس كما حدث بين الصحابة مثلاً ، لا يعد مبرراً لجواز الشك في القرآن .

وترتيباً على ما سبق ، فانه إذا حدث بين بعض المخالفين عدم معرفتهم بحرف من كلمة ، وانها من القرآن ، فان ذلك لا يجوز في الكلمة ، ثم في الآية ، ثم في السورة ، لأن ذلك يقدح في العلم الضروري بالقرآن في جملته ، ويشكك فيه . وعلى حد تعبير القاضي : عبد الجبار ، من يعرف شعر امرئ القيس ، لا يجب إذا شك في حرف منه أو كلمة ، أن يشك في البيت والقصيدة ، وكذلك الحال بالنسبة للكتاب والسنة .

ونحن نلاحظ هنا مسألة على جانب كبير من الأهمية ، تمثل ذكاء وتفوق العقلية العربية الاسلامية ، تلك هي استخدام علم الكلام الاسلامي الخالص مدعماً بالأدلة المنطقية الارسطية اليونانية ، وهي بعينها التي استخدمها الزنادقة والملحدون لتقويض دعائم الاسلام واركانه . لقد بدت الشخصية الاسلامية ، واعية مدركة ومتفهمة للثقافة المستوردة ، ففاضت بين ثناياها واستخرجت اسلحة الخصوم وبعد أن أجادت استعمالها ، رمتهم وكان الله على الحقيقة هو الرامي :

« وما رميت إذ رميت ولكن الله^(١) رمى » وعلى نفس النمط مستخدماً علم الكلام المطعم بالمنطق الأرسطي ، يؤكد الفيلسوف المعتزلي الكبير : أبو هاشم الجبائي^(٢) ، عدم امكان التشكيك في المعرفة القرآنية .

(١) الانفال : ١٧ .

(٢) أبو هاشم الجبائي زعيم المدرسة الجبائية البهشية المعتزلة من بعد استاذه الكبير ووالده : أبو علي الجبائي . وهو : أبو هاشم : عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن ابان ، مولد عثمان بن عنان رضى الله عنه . ولد أبو هاشم سنة سبع وأربعين ومائتين ، وتوفي يوم الأربعاء لاثني عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة . ببغداد . اشتهر أبو هاشم الجبائي كأفضل المتكلمين في عصره واستكمل تأسيس المدرسة المعتزلة حيث استمرت من بعده الى مايزيد على قرنين من الزمان دفاعاً عن عقيدة التوحيد في صدق وثبات وبقين .

[انظر هذا الموضوع : وفيات الاعيان ، ميزان الاعتدال ، شذرات الذهب ، البداية والنهاية ، الفهرست ، المحطة بالتكليف ، الفرق بين الفرق ، المنية والأهل ، الملل والنحل ، والتبصير في الدين ، علاوة على ما جاء مذكوراً عن أبي هاشم الجبائي في الموسوعة الشاملة القيمة : المغني ، للقاضي عبد الجبار الحملائي وينصب على أبواب التوحيد والعدل] .

ويبرهن أبو هاشم على ماسبق ، عن طريق ضرب الأمثلة فيقول : « لا يجب إذا جاز ان نشكل الطويل بما يقاربه ، ونشكل ما يقاربه بما هو دونه ، ثم كذلك أبدا ، لجوزنا ان يلتبس الطويل بجزء لا يتجزأ » .

ويعطينا أبو هاشم أمثلة على ذلك أيضا في المشاهدة : بأن أحدنا إذا شاهد جسما في مكان ، ثم عاد اليه ، جوز أن يكون قد ترك الى أقرب الاماكن منه ، ثم كذلك أبدا ، ولا يجب ان يلتبس عليه حالة إذا تحرك الى مكان بعيد ، لما كان قد يلتبس ذلك على التدرج وعند تكرار المشاهدة^(١) .

ونحن نخلص مما سبق الى أنه لا يصح التشكيك في المعرفة القرآنية ، بناء على اختلاف في القرآن : في حرف أو كلمة أو جزء منه ، لأن ذلك لا يوجب الشك في يقينه وصدقه .

وفي اعجاز القرآن ، واعتباره كذلك للرسول محمد ﷺ ، وان النبي ﷺ ، لم يأخذ القرآن عن غيره يثبت أبو هاشم الجباة . ذلك بقوله : إنه لا يجوز القول بان محمدا ﷺ ، أخذ القرآن عن غيره وادعى النبوة كاذبا ، لأننا قد علمنا بان الله اختصه بذلك دون غيره ، وعليه ظهر أيضا دون غيره .

وأما عن نظم وفصاحة القرآن ، واختصاصه بجزالة اللفظ ، وحسن المعنى ، فان الفيلسوف المتكلم يوضح ذلك بقوله : انه إنما يكون الكلام فصيحاً ، لجزالة لفظه وحسن معناه ، ولا بد من توفر الأمرين . لأنه لو كان جزل اللفظ ، ركيك المعنى ، لم بعد فصيحاً . فاذن فعلى كلام أبي هاشم يجب ان يكون الكلام جامعاً للأمرين ، وفصاحة الكلام ليست بنظم مخصوص له ، لأن الخطيب قد يكون أفصح من الشاعر ، والنظم مختلف ، إذا أريد بالنظم : اختلاف الطريقة ، وقد يكون النظم واحداً وتقع المزية في الفصاحة^(٢) وعن معارضة القران : يذكر المخالفون المشككون في العقيدة ، إنه قد حدثت معارضة القرآن بالفعل .

وبما لاشك فيه ، ان الذي يدعو لابطال أمر القرآن ، هو الذي يدعو للمعارضة . ومعروف ان العرب قد أعرضوا عن معارضة القرآن ، لتعذرها رغم

(١) المغنى : ج ٧ ، ص ١٦٧ .

(٢) المصدر السابع : ص ١٦٣ .

مابذلوه من توضيحات ، ولكنهم باعوا بالفضل ورجعوا بالخيبة ، واستحالت عليهم معارضة الرسول ، وكتاب الله المنزل .

ولكن كما اسلفنا ادعى المخالفون ، أنه قد حدثت معارضة للقرآن بالفعل ، ولم تظهر ، لان الذين عارضوا الرسول والقرآن ، قليل من كثير ، لأن العرب وإن كان عددهم كبيرا ، إلا ان المتقدم منهم في البلاغة قليل ، ثم يترتبون ويتفاضلون ، فيعود الأمر في متقدميهم الى أنهم قليل ، من القليل الموصوفين بالفصاحية ، ومثلهم لا يمتنع الطواطؤ عليهم .

وهذا فقد جوز المخالفون ظهور المعارضة للقرآن ، ولكن المعارضين قد اتفقوا على كتمانها ، أو عدلوا عنها مع تمكنهم من ذلك ، للمشاركة في رئاسة القرآن ، ووجوه المنافع من ورائه ، أو دفعا للمضار المخوفة من جهته .

ويدحض أبو هاشم الجبائي ، الرأي السابق الذى قرره البعض متعلقا بحدوث معارضة للقرآن . بأن المعارضة لو وقعت من القليل فلا بد أنها كانت تنكشف على مر الأيام ، وإن لم تنكشف في الحال ، لان العادة لم تجر في كتمان مثل ذلك باستمرار ، ولو جاز مثل ذلك فلا نأمن في زمن كل متقدم في الشعر ، وفي زمن كل عالم مبرز ، ان جماعة شاركوه وساووه ، ومع ذلك لم يظهر أمرهم سائر الأوقات . ويدلل أبو هاشم على صحة ذلك ، بان الملوك مع عظيم تشدهم في كتم اسرارهم ، فانها بالرغم من ذلك تنكشف وتظهر بمرور الزمن . ويقول أبو هاشم : إن العادة لم تجز ان يكتم الانسان عن غيره ما يتمتع به من فضل وعلم غير عادى ، لأن ذلك الأمر ميزة له عن بقية الناس^(١) . ونحن نرى ، إنه وإن صح

عدم ظهور المخالفة في وقت معين لخوف من أحد أو لأمر آخر ، فان المخالفة لا بد وان تظهر في وقت آخر من الأوقات وتنتشر . وإذا كان الأمر ينطبق على انسان واحد ، فالأولى في ذلك ان ينطبق على الجماعة التي ظهرت منهم المعارضة لو كانت قد ظهرت ، وهى لاشك أمر خطير ، لأن القرآن كان في ذلك الوقت مثار جدل ونقاش ، وشد انتباه جميع الناس خاصة المعارضين المكذبين .

ويذهب بعض المخالفين أيضا ، الى أن اختصاص القرآن بمميزات معينة من بلاغة وفصاحة وغيرها ، لا يدعو للتحدى به ، لان « اقليدس » وصاحب

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٣ .

كتاب : « المجسطى » ، « وصاحب العروض » ، « وسيبويه » ، وغيرهم . قد اقتصروا فيما ظهر عنهم من العلوم وما بأنوابه من غيرهم ، ولم يدل ذلك على نبوتهم ، ولا صلاح منهم التحدى لذلك . ويطبق هؤلاء ما سبق وادعوا على القرآن ، وانه يجب مثله فيه ، لان القرآن وان انفرد بمزية ، فان مزيتة ليست باكثر من مزية ما ظهر من كتب هؤلاء .

ومرة أخرى يتصدى الجبائي للرد على المخالفين ، لان ما ذكره يوجب كون هذه الأمور معجزة ، ولا يقدح ذلك في اعجاز القرآن .

ونحن قد بينا فيما سبق ، وجه كون القرآن دلالة ومعجزا ، فان كان الذى أورده المخالفون بمنزلة القرآن ، فيجب أن يكون معجزا ، وكون هذه الكتب ليست معجزات يبين اختلافها عن القرآن تماما بما احتوته من أمور مغايرة .

ويرى أبو هاشم الجبائي ، ان التحدى بالكتب السابقة لا يصح ، لان ذلك لو صح كان التحدى واقعا بمعناه ، لا بلفظه .

ويفرق أبو هاشم بين طبيعة هذه الكتب ، وبين طبيعة القرآن ككتاب ، بأن الحساب والهندسة مثلا ، لا يجديان إلا على وجه واحد ، لأن أصله : الضرب والقسمة ، ويتقدم فيهما الانسان بفطنته ، فلا يصح أن تقع في ذلك طريقة التحدى^(١) .

وهذا يثبت أبو هاشم صلاحية وصحة التحدى بالقرآن ، على خلاف ما ذكره المعارضون .

والحقيقة الثابتة ، ان القرآن لم تتم معارضته ، لان الناس قد استطاعوا ان يعرفوا فضله في الفصاحة والاعجاز والبلاغة . ولا يجب الايمان بالقرآن دون معرفة معناه ، والا لم تكن هناك ضرورة في أن يتضمن فائدة معينة يحصل عليها من يتوصل الى فهم كنه كلماته ، وما يشير اليه .

ولو كان القرآن يجب الايمان به — كما ذكر البعض — دون معرفة معناه ، لوجب ان لا يختلف حاله ، بين أن يكون عربيا أو أعجميا . أى أننا ندل على ضرورة معرفة معنى القرآن للايمان به ، بأن القرآن لهذا السبب نزل بلغة العرب

(١) المغنى : ج ١٦ ، ص ٣٠٥ ، ١١٠ .

« العربية » ، حتى يفهموا معناه ويدركوا مقاصده : « إنا أنزلناه قرآن عريبا لعلمكم ثعقلون^(١) » .

وقوله تعالى :

« قرآنا عربيا غير ذى عوج لعلمهم يتقون^(٢) » ولو لم يرد بالكلام القرآنى الفائدة ، لكان لافرق بينه وبين التصويت ، وأراد ما لم تقع عليه المواضعة البتة . وكذلك : كان لاوجه لانقسامه الى كونه : أمر وخبر ، أو وعدا ، ووعيدا ، وأنه لايمكن الادعاء بان وجه حسنه التعبد بالتلاوة ، لانه كان لا يختلف لو كان هذا هو الغرض ، من حاله وهو عربى ، عن حاله وهو بالزنجية مثلا .

وفيما يختص بادعاء التناقض فى القرآن ، فقد طعن البعض فى القرآن بوجود التناقض والأختلاف فيه فيما يتصل باللفظ ، والمعنى ، والمذهب . ومن هؤلاء : ابن الراوندى فى كتابه : « الدامغ » ، حيث قال بان قوله تعالى :

« فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم^(٣) » ، مناقض لقوله سبحانه :

« وجعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه^(٤) » وقد رد أبو على الجبائى^(٥) ، على ابن الراوندى بانه لاتناقض فى ذلك ، وفسر قوله تعالى : « فما اختلفوا فيه إلا من بعد ماجاءهم العلم » أنه تعالى اراد به الحجج والقرآن دون العلم بصحة ما جهلوه ، لأنه تعالى أطلق العلم ولم يقيده .

وأما قوله تعالى :

« وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه » ، فيقصد تشبيههم لاعراضهم عن النظر فيما أتاهم من الحجج ، بمن هذا حاله ، وكذلك فإنما ذكر الطبع لأنهم إذا أعرضوا وجهلوا وكفروا ، حصل فى قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعاً وختاً^(٦) .

(١) يوسف ٢ .

(٢) الزمر : ٢٨

(٣) الجاثية : ١٧

(٤) الانعام : ٢٥

(٥) الفيلسوف المتكلم المعتزل الكبير توفى عام ٣٠٣ هـ .

(٦) المغنى : ج ١٦ ، ص ٣٩

وبهذا تسقط حجة ابن الراوندى فى طعنه على القرآن بالتناقض . واضافة الى ذلك ، طعن اعداء الاسلام فى القرآن من ناحية التكرار والتطويل فيه . وضربوا لذلك مثالا بالتكرار الموجود فى سورة : « قل يا أيها الكافرون^(١) » .

ويرد أبو هاشم الجبائى ، بانه وان أشبه فى اللفظ التكرار ، فليس بتكرار ، لان المراد به : ألا أعبد ما تعبدون اليوم ، وأراد بقوله : « ولا أنتم عابدون ما أعبد^(٢) » ، أنكم غير عابدين لما أعبد اليوم . وأراد بقوله : « ولا أنا عابد ما عبدتم^(٣) » أى : أنى عابد ما عبدتم فيما سلف ، لانهم كانوا يعبدون فى المستقبل من الحجارة والأوثان غير ما عبدوه من قبل .

وأما قوله تعالى :

« ولا أنتم عابدون ما أعبد^(٤) » ، فمعناه : أنكم لا تعبدون ما أعبده بعد اليوم .

والسبب فى أن الله سبحانه وتعالى أنزل هذه السورة ، ان قوما من الكفار قالوا لرسول الله ﷺ : اعبد ما نعبد اليوم سنة ، حتى نعبد ماتعبد أنت اليوم سنة ، وأعبد أنت ماتعبد سنة أخرى ، حتى نشترك فى العبادة على هذا السبيل ، فأنزل الله تعالى هذه السورة جوابا لهم .

وعن التطويل فى القرآن ، طعن البعض فى ذلك . فبين أبو هاشم أن التطويل لابد منه أحيانا إذا كان هو الأبلغ فى الفصاحة ، وفصاحة الكلام اذا كانت تظهر بحسن معانيها واستقامتها ، والحاجة اليها فيجب أن يكون الكلام بحسبها . فلا بد إذا اختلفت أحوال المعانى ان يختلف الكلام ، تطويلا وإيجازا ، لانه ليس فى قول الله تعالى « لفظة » تعم قوله تعالى : « حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخوانكم وعماتكم وخالاتكم^(٥) » .

فلا بد اذن كما بين أبو هاشم فى وجوب بيان المحرمات من النساء ، ان يجرى تعالى الخطاب على النحو المبين فى الآية السابقة .

ونحن نجد هذا واضحا فى الآيات القرآنية ، فقد اختلفت الآيات فى الطول والقصر ، لان الذى جعله آية ، قد كان قصة تامة أو يحل هذا المحل .

(١) الكافرون : ١٠٩

(٤) النساء : ٤

(٢) ، (٣) نفس المصدر .

(٥) نفس المصدر .

ومن ناحية أخرى ، نحن نعلم أن التطويل يعد عيبا في المواضع التي يمكن
الإنجاز فيها ، ويغني عن التطويل . أما إذا تعذر الإنجاز ولم يعطينا المعنى ،
فالتطويل واجب .

ونحن نخلص في النهاية ، الى أن القرآن قد جاء بكل شيء في موضعه ، كما وإن
بلاغته وفصاحته ، أدت الى التطويل غير المعيب ، والتكرار المفسر المفيد في بعض
المواضع والمناسبات .

وهكذا وجدنا أنفسنا أمام فكر إسلامي خالص — بحث ممثلا في علم
الكلام ، فرضته الضرورة وأوجدته ظروف العصر في بيئة إسلامية خالصة ولغرض
إسلامي خالص دفاعا عنه عقيدة التوحيد .

ثانيا : السنة المشرفة وعلم الحديث ، وعلم أصول الفقه :

وعلى نفس السياق ، ومن المنبع الإسلامي الخالص : ينشأ علم مصطلح
الحديث ، وعلم أصول الفقه ، لحاجة إسلامية بحثية ودون وجود أدنى تأثير من
الثقافات الخارجية .

وينجدر بنا قبل الخوض في تلك العلوم ، أن نتبع تاريخ السنة النبوية المشرفة .
والسنة النبوية في اصطلاح الفقهاء : ما صدر عن النبي ﷺ ... غير القرآن
من قول أو فعل أو تقدير وهي وحى النص مصداقا لقول الله تعالى :

« وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى »

فالسنة إذن تماما كالكتاب باعتبارهما وحيا ، ولكن الاختلاف يتمثل في أن
القرآن وحى الهى باللفظ والمعنى ، بينما السنة ، وحى بالمعنى دون اللفظ .

والسنة ، تعد المصدر الثاني للأحكام الشرعية بعد الكتاب ، وهي واجبة
الاتباع حال غياب نص قرآني صريح .

ولقد نص الله صراحة في كتابه الكريم على وجوب الالتزام بسنة نبيه واتباعها
في قوله تعالى :

« قل أطيعوا الله والرسول ^(١) »

وقوله الحق : « وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون ^(٢) »

وقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ^(٣) »

وقول الله : « وإن تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ^(٤) »

وقوله سبحانه : « وما ارسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله ^(٥) »

وقول الحق : « من يطع الرسول فقد أطاع الله ^(٦) »

وقوله سبحانه : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ^(٧) »

وهكذا تشير النصوص القرآنية السالفة صراحة الى أن طاعة الرسول من طاعة الله ، وهى واجبة ملزمة .

ومن احكام السنة : ما وافق القرآن بها ومنها ما فصل ما أجمل منها في الكتاب . ومنها على وجه خاص : الاحكام التى نزلت الاشارة اليها صراحة في القرآن وهى احكام كما اسلفنا واجبة الاتباع . ولم يتم تدوين السنة المشرفة في عهد النبي ﷺ وظلت كذلك عصر الخلفاء الراشدين ، وكانت محفوظة فحسب في صدور الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

وفي زمان الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز ^(٨) ، جرت محاولة لتدوين السنة . إلا أن عمر رضى الله تعالى عنه توفى قبل إتمام ذلك الأمر .

(٥) النساء : ٦٤

(٦) النساء : ٨٠

(٧) المائدة : ٩٢

(١) آل عمران : ٣٣

(٢) آل عمران : ١٣٢

(٣) النساء : ٥٩

(٤) النساء : ٥٩

(٨) عمر بن عبد العزيز الخليفة العادل التقى الورع الزاهد المؤمن ، وهو : عمر بن عبد العزيز بن مروان القرشي الأموي المعروف . أمير المؤمنين ويقال له : أشجع بنى مروان — كان تابعيا جليلا ، روى عن أنس بن مالك وغيره من التابعين . كان مولده عام : احدى وستين هجرية ، وهى السنة التى قتل فيها الحسين بن على رضى الله عنهما في مصر وما يروى : ان عمر بن عبد العزيز بكى وهو غلام صغير ، فبلغ أمه فارسلت اليه . فقالت : ما يبكيك ؟ قال : ذكر الموت ، فبكى أمه . وتوفى عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه وأرضاه ، عام احدى ومائة هجرية .

[وانظر كتاب : جذور الحضارة الاسلامية ، تأليف الدكتور/ عصام الدين محمد من ص ٢٦١ حتى

[٢٨٣]

وفي عصر خلفاء بني العباس ، بدأت أول محاولة لتدوين السنة ، وقد اختلطت حينذاك بأقوال الصحابة وفتاويهم وقد كتب على هذا المنوال : سفيان الثوري في الكوفة ، والليث بن سعد في مصر ، ومالك بن أنس في المدينة ، ولم يكتب الانتشار لما نشر ، فيما عدا الموطأ للإمام مالك ، فقد جاء جامعا للسنة النبوية الشريفة ، مع فتاوى الصحابة وأقضيّتهم ، إضافة الى بعض أقوال الفقهاء ووجهات نظرهم الخاصة أيضا .

وأفرد للسنة تدوين خالص ، مع نهاية القرن الثاني للهجرة ، وسلك في هذا النهج طريق : المسانيد ، أى جمع الأحاديث التى رواها كل صحابى على حدة ، وإن اختلفت موضوعات مروياته . وبعد ذلك ، نشأت طريقة جديدة في تدوين السنة واعنى بها : تدوينها مرتبة على أبواب الفقه ، حيث يسهل على الفقيه بحث الموضوعات . وقد دون على هذا النسق : صحيح البخارى ، وصحيح مسلم ، وسنن أبى داود وغير ذلك .

وكما نشأ : علم الحديث بأسلوب اسلامى وفكر اسلامى وموضوعات اسلامية ومنهج اسلامى بحث ، ظهر علم الجرح والتعديل ، علما انفرد به المفكرون المسلمون بالجدة والابتكار . وتمثل غرضه فى : الكشف عن أحوال رواة السنة ، وتمييز الصادق من الكاذب ، والضابط من الواهم ، والموثوق بروايته من المطعون فيها ..

ولقد كانت نشأة علم الجرح والتعديل مماثلة تماما فى ظروف وأسباب نشأة علم الكلام ، وأعنى بذلك دفاعا عن عقيدة التوحيد الخالدة ضد أعداء الاسلام ، فكما حاولوا تقويض القرآن وتصدى لهم علماء الكلام ، شرعوا بصدد الحديث بادخال أحاديث ملفقة — وتلك خطورة بالغة — تدعو للتشكيك فى الملة الاسلامية بأسرها ، فاذا انهار الحديث لم تصح نبوة محمد ﷺ ، وإن تحقق لهم ذلك تداعى القرآن وهو الكلام الالهى المبلغ للرسول بالوحى .. ولكن علماء المسلمين كانوا ندا لهؤلاء المضللين ، فواجهوا الأمر بوضع علم الجرح والتعديل ، لاسقاط هذه الاحاديث الملفقة الكاذبة ، التى لاتستقيم مع رسالة سماوية ، لاينطق مبلغها عن الهوى .

ونفض علماء الحديث ، للكشف عن رواة السنة والتثبت من صحة الأحاديث ، فغاصوا فى حياة الرواة ، واقتضى هذا الأمر منهم جهدا وعناء كبيرا فى

السفر والترحال ، لتقصي الحقائق والوقوف على الصواب وتجرد العلماء من كل غرض ، ولزموا الحيدة التامة ، اليس هذا السند الثاني بعد كتاب الله !!
وانتهى علماء الحديث ، الى تصفية الأحاديث ، واستخلصوا الصحيح ولفظوا الدخيل المكذوب .

وهكذا يرد الله كيد الأعداء الى نحورهم مرة بعد مرة تكذيب كتاب الله ، وتارة أخرى في تلفيق الحديث الشريف سند المسلمين ومرجعهم بعد الكتاب الالهي .

وسيبقى المسلمون دائما وابدا في حاجة الى علم الكلام وعلم الجرح والتعديل ، ليستخدموا وقت الحاجة — هذه العلوم دفاعا عن عقيدة التوحيد الصادقة ، وإن كان اعداء الله قد تسموا بالامس البعيد بالمشركون أو الكافرين ، وعرفوا بالامس بالملحدين ، فاليوم نعرف تماما أنهم المستشرقين ومن هم على شاكلتهم ، فلا يغرنك أخى المسلم معرفتهم بالملة الاسلامية ودفاعهم عن بعض مسائلها غير الجوهرية ، وطلاوة الكلام ، وحلاوة اللسان ، فمن وراء ذلك كله جهاز كامل ومؤسسات متعددة تعمل وليس لها إلا هم واحد ، هدم عقيدة التوحيد بيث بذور الشك والفتنة .

تهافتت اذن الأحاديث الموضوعة ، لما فرق علماء الحديث بين الموضوع وهو المختلق المصنوع ، والضعيف ، ثم الصحيح المعتمد .

ولقد حدث الأمين الصادق محمد عليه السلام أصحابه ، فسمعوا منه ، وسمع منهم غيرهم ، وجميعهم لم يكن يعرف الكذب ، فمن يعرف الله لا يكذب على نبيه ، ولا يزور كلامه .

ذكر أنس حديثا ، فقال له رجل : أئبت سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ! قال : نعم ، أو حدثني من لا يكذب ، والله ما كنا نكذب ، ولا ندرى ما الكذب . ولم يظهر الوضع حياة الرسول ، ولا في زمن خلافة الخلفاء الراشدين ، ولكنه على الأرجح قد بدأ مع بداية الفتن وانقسام الأمة الاسلامية ، أى مع ظهور الفرق الاسلامية إثر مواقع : الجمل وصفين وفداحة الخسارة التي منى المسلمون بها بسبب الخلافات والمناورات السياسية .

وعندما لم تتمكن بعض الفرق الاسلامية من تقليد نصوص القرآن أو الدس فيه ، شرعوا بالوضع في الحديث لخدمة مصلحتهم الحزبية . فنجد أن الشيعة مثلا

سعى بعضهم الى وضع الأحاديث المؤيدة لعلی رضى الله عنه والتي لا تلقى بالا لأفضال معاوية ، وبالمقابل وضع بعض أنصار معاوية الأحاديث المؤيدة له وبأحقيته ، والمعارضة لعلی بن أبى طالب .

وانصرفت بدعة الوضع فى الحديث خلال القرن الثانى والثالث الهجرى ، ولكنها كانت بطبيعة الحال مسايرة للأحاديث النبوية الأصلية الصحيحة تشير الى فترة سابقة خلال القرن الأول للهجرة .

لقد كان العراق والشام إذن مسرحا ومرتعا خصبا للأحاديث الموضوعية بسبب مدار من خلافات سياسية بين على ومعاوية ، وقد رأت أطراف أخرى ازكاء نار الفتنة بالمساهمة فى الوضع أيضا وهؤلاء هم أعداء الاسلام . وترتبط على ذلك نجد أن الفقيه المعروف مالك بن أنس (المدينة) حذر علماء المسلمين من الأحاديث التى تصدر من العراق ، ورأى أنزالها منزلة أحاديث أهل الكتاب أى : لاتصدق ولا تكذب .

والمعروف ان علماء المدينة فى ذلك الوقت كانوا يدققون فى اخراج الأحاديث تثبتا من صحتها ، حتى غدت المدينة ثقة علماء المدن كافة كمصدر للأحاديث الصحيحة .

وعلى الجملة فلقد كان لعلم الحديث استقلال تام عن أى ثقافات خارجية أو مؤثرات دخيلة ، وقد لمسنا كيف تفرع علم الجرح والتعديل أو علم الرجال ليؤدى للاسلام فائدة جليلة محتفظا للسنة الشريفة بالبقاء والاستمرار دون تدليس أو تدنيس .

ولما كان الاسناد فى الحديث هو الطريق الموصل الى المتن ، بحيث أن الحديث يروى عن سلسلة من الرواة تبدأ بالرواى المتحدث انتهاء برسول الله ﷺ ، لذا فقد انصببت عناية علماء الحديث على الاسناد واعطوه اهتماما كاملا .

من أجل هذا ، التزم المحدثون بالاسناد اعتبارا من بداية القرن الثانى الهجرى إثر حدوث الوضع بسبب الفتن وبعض الفرق والزنادقة والملحدين والرواة الجهلة ... وذكر محمد بن سيرين بصدد ذلك : إن الاسناد من الدين ، ولولا الاسناد لقال

من شاء ما شاء^(١) وبناء على ماتقدم ، اعتبر الاسناد جزء مهم من الحديث ، حيث لا يمكن قبول المتن دون اسناد ، وبذلك تعين ذكر المتن ، ثم التعقيب بذكر اسناده .

الاسناد اذن هو الوسيلة لنقد الحديث وتمييزه ومعرفة صدقه ، ولذلك قال سفيان الثوري^(٢) :

« الاسناد سلاح المؤمن إذا لم يكن معه سلاح فبأى شيء يقاتل »

وأما علم أصول الفقه ، فيشارك علم الحديث وعلم الكلام أصلتهما الاسلامية ، قضته الحاجة وأدت الى نشأته ظروف العصر وصالح الاسلام .

وعلم أصول الفقه هو منطق الفقيه ، إذ أنه مجموعة القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية . فهي المنهاج الذي يبين ما يجب أن يلتزمه الفقيه في استخراج الاحكام الشرعية ، كترتيب الأدلة بحيث يكون القياس بعد النصوص ، وكطرق استخلاص الاحكام من الالفاظ ، وكالمنهاج السليم في القياس . وأول من دون هذا العلم : الامام الشافعي ، وكثرت الكتابة فيه بعد القرن الثالث الهجري . وللكتابة فيه طريقتان : أحدهما الكتابة كميزان من غير التقيد بمذهب ، وتسمى طريقة الشافعية ، لأن الشافعي مسلكتها ، والثانية الكتابة فيه ، مع التزام الدفاع عن مذهب ، وتسمى طريقة الحنفية لأنهم أخذوا بها ، وجمع من بعد بين الطريقتين . وأصول الفقه ، يقع بين الفروع ، ذلك أن الأصول تشمل ما يتعلق بالعقيدة بينما الفروع تتضمن كافة ما يتعلق بالاحكام العملية ، فتشمل بذلك : أصول الفقه^(٣) .

(١) رواه مسلم في صحيحه . ومحمد بن سيرين هو : محمد بن سيرين بن محمد : كان والده يكنى : أبا عمرة ، وولد له ثلاث وعشرون ولدا من أمهات شتى ، وكان محمد بزازا وحيس بدين عليه ، وكان أصم ، ولد له ثلاثون ولدا من امرأة واحدة ، وكان تزوجها عرية ... توفي في شوال من يوم الجمعة عام ١١٠ هـ (شذرات الذهب ص ١٣٧)

(٢) سفيان الثوري : توفي في سنة احدى وستين ومائة ، في شعبان منها وهو : الامام أبو عبد الله : سفيان بن سعيد الثوري الفقيه ، سيد أهل زمانه علما وعملا وله ست وستون سنة ، روى عن عمر بن مرة ، وسمك بن حرب وخلق كثير . وقال شعبة بن معين وغيرهما :

سفيان أمير المؤمنين في الحديث . وقال أحمد بن حنبل : لا يتقدم على سفيان في قلبى أحد ، وكان سفيان كثير الحفظ على المنصور لظلمه ، فهم به وأراد قتله ، فما أمهله الله . وأثنى عليه أئمة عصره بما يفوق ذكره ، ومات سفيان بالبصرة متواريا وكان صاحب مذهب (شذرات الذهب ج ١ ، ص ٢٥٠)

(٣) الموسوعة العربية المسورة ، ص ١٧٠

ثالثا : البحث في الذات والصفات :

كان لزاما إزاء تسرب التيارات المادية من عالم الفكر اليونانى ، أن يتفكر المسلمون فيها دخل من زيف متمثلا فى إنكار وجود الله سبحانه وتعالى على يد المذهب الذرى اليونانى ، الذى عرف لدى مفكرى الاسلام فيما بعد : بالجزء الذى يتجزأ .

وجاء موضوع البحث فى ذات الله وصفاته على يد المتكلمين من فلاسفة الاسلام درءا لشبهات الملحدين . حيث أرجع أصحاب النزعات المادية ، كل مايتعلق بالانسان والحيوان ، وبالحياة على الجملة إلى الطبيعة ، فى الوقت الذى أثبتت الدراسات العلمية الحديثة ، أن الطبيعة نفسها لاتفسر شيئا ، وهى فى ذاتها بحاجة إلى تفسير .

والحقيقة أن مشكلة الالوهية ، بدأت منذ اللحظة الأولى التى بدأ فيها الخلق يتطلعون إلى الكون ويتلفتون من حولهم وتساءل الانسان أين الخالق وماهى ماهيته وكنهه ؟ وكيفية تطبيق صفاته والتصاقها به .

وسلم الكل بأن هناك الها تحتم وجوده كل الدلائل ، وتشير إلى ضرورته كل الكائنات ، ويحقق جلاله الكون جميعه ، ولكنهم اختلفوا فيما وراء هذا كله فيما وراء الطبيعة واحتاروا فى هذا اللغز الكبير العنيف ومن ثم شرعوا يضعون التصورات والحلول لهذه المشكلة ، واتجهوا للطبيعة يبحثون فيها ويسبرون أغوارها ، ومن هنا نشأ التلازم فيما بين العالم ، والانسان ، والطبيعة ، وكان من الصعب فصل هذه المشاكل والمسائل جميعا .

ونتيجة لهذا النوع من الأعمال الفكرى ، برزت مشكلة من أهم مشاكل الفلسفة ، وتعد من أهم ماواجه الانسان من صعاب وأعنى بها مشكلة : الكثرة والوحدة . ولقد عاناها اليونان ، وتمثل ذلك واضحا فيما بذلته المدارس السابقة على أفلاطون من محاولات ، نذكر منها بالذات تلك المحاولة التى قام بها الفيثاغوريون^(١) ، وقد عالجوها بأسلوبهم الرياضى .

(١) نسبة إلى فيثاغورث ، ولد فى ساموس وهو فيلسوف يونانى ازدهر فى حوالى ٤٥٠ ق . م ولقد زعم أن عملية الصيرورة والفناء الظاهرتين ، إنما تحدثان نتيجة لامتزاج وانفصال « جذور » وجدت منذ الأزل أو عناصر هى : النار والماء والتراب والهواء [الموسوعة الفلسفية]

مآلهاة وأورها أفلاطون^(١) ، ففما بعد ذلك ، بأصأور المأوءاء الكونية عن

== وفي مأورة [ففلففوس] ففعرض أفلاطون لأعظم صعوبة فف موضوع المأل : أعنى : الأناأب المفاافزفقى عن : الواأء الكأفر كفف فمكن أن فأفففظ فوأءة [المأل] ، هأه الوأءة الفف لا ففضمف فكأرا ، كفف فمكن الفسلفم بأن الواأء وهو المأل ، فمكن أن ففأء فف فففس الفوق فف أءا ذافه ، وفف أءء لا ففصى من الأفراء ؟ فف هأه اللأظة فأء أفلاطون فقف فف مأزق شأفء ، وفأى بأن الففسفة لن فعفنه ، ففففهل للآله مأففلا ففوسلا فففا أن فكشف له عن : أن الشفء الذى فقال ففنه ففأوء فف لأظة ما ، ففضمف الواأء والأكأفر فف فففس الفوق ، وففشمل فف فطبعة على مأأفن هما [المأءوء والأأمأوء] وبعد هأا الكشف ففسفر فف فأءه ، ففففناول أى شفء ففأوء وفأول أن ففأء عن [مئاله] ، ثم ففأء عن المأل الفف ففرفطب بها هأا المأل وهكأا ، أءى ففصل فف الكشف عن المأل الفف ففرأب ففف الواأء وفمفعف المأوساء ، وفففى فف أن المأل : وقأء ، وكأفر فف فففس الفوق ، وهأا المأل فشفه الأكمة واللذة ، فذ كل ففهما وأء وكأفر فف فففس الفوق . فاللذة وأءة ، لأنها لذة وهى أفضا كأفرة من أأنواعفا فهناك : اللذة التأملفة واللذة البوهفة ولما كان من أفر فمكن القول بأن اللذة وأءها أو الأكمة وأءها هى الأفر ، كان من الضرورى أن فقول بأن الأفر : أألفط ، والأألفط هو فمأوع عنصرفن : أأءهما مأءوء ، والأأفر أفر مأءوء وعلة الأجمع ففف المأءوء والأأمأوء فف الأألفط ، هو العقل . وهأا الأألفط أأصل على الأمال والأقفقة والفأساق وما المأوس إلا أألفط ناقص ، وأما المأل : فهو الأألفط الكامل .

وعلى هأا الفو ، فمكن الكلام عن مأاركة المأوس فف المأقول ءون ففقسام المأقول أو فءءه ، وففصأ العلاقة ففف الشفء والمأل على أفر مارأفناه فف [الأأمهورفة] أو [ففءون] ، من أنها علاقة علة بمأول . وهأا ففسفص لنا كفف أن المواقف الففسلفة لأفلاطون فف [اقراطفلس] و [مفنن] و [ففءون] و [الأأمهورفة] فف عملف على أشارة أزمة شك عفففة ، ففأءف مأمالفا فف مأورة : [بأرمففءس] مما فففع بأفلاطون وهو ففلمس الألول — فف ففءفل موفقه كأ ففففن ذلك فف مأورة [ففلففوس] أأف ففأه أفلاطون فف الرفاضة للفعبفر عن مأاركة المأوس فف المأقول ، وفف فم هأا الفطور فف مذهب أفلاطون بطرفقة ففرففففة ، وانففى فف ففأافه المنطقفة ففما صاعه من آراء شفوفة ، أأف ففقل عن أرفسطو قوله بأن المأل : أأءاء .

(١) أفلوفطفة : [٢٠٥ — ٢٧٠ بعد المفلأا] وهو مأءع الأفلاطونفة الأءفءة ، لكنه هو ومن أأعوا بعده ، فف أءوا أنفسهم فمأ أفلاطونفن ، واعففقوا أن فلسففهم لم فكن أكأر من عرض فكر أفلاطون . وأما فكرة الصءور أو الفففض عنء أفلوفطفن ، فلعلفا ففد أقرب الصورة فف الظاهر ففأسب فف روح الاسلام ، وهأا السبب بعفنه هو الذى أءى ففسرب هأه الفظرفة بل فف فغلغلفا فف فمفعظم أفكار فلاسفة الاسلام ، أأف أأرف الففار بعضهم فاففروا فهذه الفكرفة فف وأءة الفوأء الفأولفة المأألفة لفعففة الفوأء شكلا ومضمونا .

ولفء ففبف هأه الفءوة : الأفلاطونفة الأءفءة أأفة على فف : أفلوفطفة ، ففرأفه الفظر فف ألوهفة ففسموا أو فعلو عن الكون ، أأى فمكن أن فقال عنها أنها فأاوز الفوأء ، بل أن فقال عنها : ففنا الألاأوء ، فمعنى أنها : أعلى من الفوأء ، وهأا الآله المأارق هو فف الفوق فففسه : المنفع الذى ففففض

الواحد ، وقد تأثر بها الاسلاميون إلى حد كبير ، ونحن نجد ذلك واضحا في نظرية : العقول العشرة عند الفارابى .^(١)

ولقد رفض الانسان المسلم منذ البداية منطق أرسطو في تصويره وتحديد فكرته الخالق ، لقد كانت فكرة آية بحثة في نطاق وضع الخالق كمحرك أول في هذا الكون ، ورغم أنها تعطى الخالق الأولوية والأولية إلا أنها كانت صماء لإله أشبه مايكون « بالترس » الكبير الذى يحرك ماالتصق به في عجلة الحياة .

ولما كان المفهوم الاسلامى لفكرة الله سبحانه وتعالى ، عقلا وروحا متمثلا ومتساميا عن كل موجود ، لم تلق تلك الفكرة المادية رواجاً بين مفكرى الاسلام .^(٢)

لقد قدم القرآن كافة الاجابات على كل تساؤلات العقل المسلم المتحرر ، وكفاهم عناء البحث وراء الطبيعة عن الغيبات بالتقرير القاطع والبرهان الساطع .

== عنه الاشياء جميعا ، أو تصدر عنه ، أو تنفزع عنه ، حتى ليكون كذلك محاثا [مستطنا] في كل شيء . وليس ذلك [الفيض] الذى ذكرناه أنفا عملية تحدث في الزمن ، وإنما هو إذا جاز لنا القول : تاريخ مطلق من قيود الزمن ، لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلافا ، بل هو أقرب إلى أن يكون إشراقا أو فيضا ، وتلك بطبيعة الحال فكرة تتعارض مع فكرة الموحدين بالخلق ، وهذا الفيض عند [أفلوطين] لم يتحدد بزمن . ولم يتقيد بإيادة وغير منقطع . غير أن هذا الفيض لا يستنفذ مصدره ، وإنما نطل هذا المصدر كاملا غير منقوص . ويصف بعض المدرسين العلاقة بين المبدأ الأعلى ، ومافيض عنه بأنها : العلاقة التى تكون في وحدة وجود ديناميكية ولما كان المبدأ الاسمى فوق الموجود ، لم يعد في الامكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات ، إنما هى محمولات تحمل على موجودات ، وخير مانستطيع أن نفعله هو أن نتحدث عنه باعتباره : الواحد لنعبر عن كونه متجانسا ، وهو بهذا المضى للكلمة يكون خلوا من كل ماينعده ، فهو بسيط ومن ثم لا كيف له ، وهو واحد . لا بالمعنى الذى نتحدث به عن شيء ما بأنه : واحد من كلنا ، بل هو واحد بالمعنى الذى يجعله جوهر .

وأفضل ما توصف به عملية الفيض الازلية إنما [تشتت] تدرجى للوحدة الاصلية : تتحول به إلى كثرة مطردة الزيادة ، منه سلم تنازلى للوجود ، فأول ما يفيض عنها : الكائن اللاحق [العقل] ، ثم الواقع الحسى [في الزمان والمكان] ثم يتحول [تشتت] إلى [إيادة] وهذه الإيادة نتيجة للمادة ، وهذه المادة هى علة العدم .

(١) الفارابى : لانعلم كثيرا عن حياة الفارابى فقد كان فيلسوفا متأملا ، ثم نجا للتصوف ، سمى بالمعلم الثانى والأول : ارسطو ، تعرف في دمشق عام ٩٥٠ م ، عن ثمانية عاما . [الموسوعة الفلسفية]

(٢) الغائبة عند ارسطو : يعبر عن الغائبة فيقول : إن الغاية مرسمة في صورة آخرى يقصد اليها ، وفي صورة المتحرك يوجه اليها .

واتجه المسلمون إلى علم الكلام ، لا ليسكن نفوسهم بأدلتهم ، وإنما لتقف شاحخة في وجه الخصم مبنية على أصول الكتاب والسنة .

وفي نطق التوحيد المطلق ، اتجهت العقلية الاسلامية المتأمل في ظل إيمان كامل إلى بحث أمور العقيدة مسلمين بالاصول ومجتهدين بعون الله في الفروع — فيما عدا قلة قليلة جذبتها « فتنة اليونان » ، أو غيرهم .

وعلى هذا النحو بحث المسلمون في موضوع ذات الله سبحانه وتعالى — من المنبع الاسلامي الخالص ولذلك جاءت فكرة الذات لدى غالبية الفرق الاسلامية خالية تماما من أثبات الصفات الجسمية وعابوا على الروافض والمجسمة^(١) وصفهم الله سبحانه وتعالى ، بصفات الأجساد المحدثه مصحوبة بصورة وجوارح وآلات . وهذا هو التصور الاسلامي الصحيح مغايرا للذرية المادية اليونانية ، التي لم يكن لها أدنى تأثير في هذا المجال بالنسبة لأفكار المسلمين المنزهة لله سبحانه وتعالى .

ولقد كان هدف « المعتزلة » على وجه الخصوص من وراء فكرة « التنزيه الالهي » ، تحقيق وحدة الذات الالهية واحدة غير منقسمة وكان هذا أيضا الغرض الاساسي وراء تعطيل المعتزلة للصفات وتمشيا مع هذا الفهم العام لفكرة الذات عند المعتزلة ، فلقد قرروا وحدانية الله سبحانه وتعالى ، وفسروا معنى ومفهوم الوجدانية في ذات الله .

فالله تعالى واحد على وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن الله لا يتجزأ ، ولا يتبعض .

الوجه الثاني : أن الله سبحانه وتعالى متفرد في القدم ، لا ثاني معه .

والوجه الأخير : أنه تعالى متفرد ويختص بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية ، من كونه ، قادرا لنفسه ، وعالما لنفسه ، وحيا لنفسه .

وعلى هذا النحو ، يمدح الله سبحانه وتعالى بوصفنا له : بأنه واحد ، ولاختصاصه بذلك دون غيره . والتوحيد : هو ما يصير به الواحد واحدا ، كما أن

(١) المجسمة : هم الذين أضافوا لله سبحانه وتعالى صفات المخلوقين الجسمية واجازوا ذلك ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

التحريك هو ما يصير به المتحرك متحركاً . ويجرى ذلك المفهوم على الخبر والعلم ، فالأخبار بأنه تعالى واحد توحيد ، كما أن العلم بذلك توحيد أيضاً . وطبقاً لهذا التصور المعتزلى فإن قولنا : « الله واحد » ، « ولا إله إلا الله » ، يعد توحيداً ، لأن ذلك خبر عن كونه سبحانه وتعالى واحداً .

وينطبق ذلك أيضاً ، على العلم بوحداية الله ، وبأنه سبحانه وتعالى مختص ومنفرد بسائر صفاته على وجه لا يشاركه فيها ، أو في استحقاقها غيره تعالى .

ولقد أخذ « المتكلمون » بالمعنى السابق ، وتعارفوا عليه . ولهذا يقولون : « هذا علم التوحيد » ، « وهذا علم العدل » ، ويقصدون بذلك المفهوم السابق في اختصاص الله سبحانه وتعالى بها ، ووقوعها في مجال التصور الموحد .

والله طبقاً لذلك ، ليس ثانياً لغيره لأن الوصف بأنه « ثان » ، إنما يستعمل فيمن هو مثل غيره .

وبهذا التحديد الذى نجده هنا في تصور المعتزلة ، تتمثل الفكرة الإسلامية الموحدة كاملة عن الله سبحانه وتعالى فى أنه : « ليس كمثله شئ » ، فمن ليس مثل غيره ، ليس كمثله .

ويمكننا تحقيق ذلك المعنى ايضاحاً بضرب الأمثلة : بأن الرجل إذا قال : « ليس فى دارى ثان لفلان » ، وكان فى الدار بهيمة أو ثور ، لم يكن كاذباً ، وإن كان فيها ماهو جنسه ، كان كاذباً^(١) .

وطبقاً لما جاء بالمثل السابق ، حصلنا على تطبيق عملي عن طريق الفصل بالجنس ، ونحن نتدرج حتى نصل فى النهاية إلى انفراد الله سبحانه وتعالى عن غيره ، وعدم اشتراكه أو اشتراك غيره معه . ذلك أننا لو قلنا : « إن فلان ثان للكلب » ، لعد شتماً وسباً ، فلذلك يقال : أن الله تعالى ثان لغيره ، أو أنه تعالى رابع أربعة ، لأن ذلك إنما يستعمله فيمن كان من جنسهم . وعلى هذا كان مضمون الآية الكريمة ينصرف على نحو آخر حين يقول تعالى :

(١) المغنى : ج ٤ ، ص ٢٤١ — ٢٤٣]

« ما يكون من يخوى إلا وهو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم »^(١) والمراد بذلك : أن الله تعالى عالم بسرهم كعلم الثلاثة ، فهو من هذا الوجه كأنه رابعهم ، في أنه لا يخفى عليه حالهم . وبهذا كان الله تعالى يشترك في « العلم » فحسب ولا يشترك في « الجنس » ، لأختلافه تماما عن المخلوقات ، وانفراده بحال يختص بها ، ولا يشاركه أو يشابهه أو يماثله فيها غيره .

نحن هنا إذن ، أمام صورة متكاملة للتوحيد المطلق المبني على الفكر الاسلامي الخالص ، بعيدا عن اليونان أو غيرهم . وإنه وأن كان المضمون والشكل اسلاميا خالصا ، فإن ذلك لم يمنع المسلمين من الاستفادة بمنطق ارسطو فيما يتعلق باستخدام فصل « النوع » و « الجنس » ، لاقتناع الخصوم بنفس المنطق الذي يستخدمونه في مغالطاتهم . لقد أجاد المسلمون فن استخدام الحجج المنطقية الارسطية اليونانية ، ولكنها انصبت على البرهنة على قضايا عقائدية اسلامية خالصة لا علاقة لها بالفكر اليوناني بتاتا ، وهذا هو وجه من أوجه عدة لأصالة الفكر الاسلامي .

ونحن ندرك هنا أن المفكرين المسلمين قد استبعدوا ولفظوا تماما الأوصاف الجسمية للخالق ، والتي نادى بها في ذلك العصر [منتصف القرن الثاني الهجري] هشام بن الحكم .^(٢)

وسعيا وراء هذا الفهم والتزيه للذات الالهية ، لا يمكننا أن نصف الله سبحانه وتعالى بأنه « أحد العلماء » ، وذلك لأننا إذا أطلقنا هذه الصفة على الله تعالى كان مثلا لهم كذلك لا يمكننا أن نصف الله تعالى بأنه « بعض العلماء » ، فإن ذلك لا يصح ، لاختلاف الله سبحانه وتعالى جنسا ونوعا .

وكذلك لا يوصف الله تعالى بأنه قليل ، من حيث قررنا أنه واحد ، لأن ذلك إنما يستخدم مضافا ، أى يراد به أقل من غيره ، وهذا لا يصح إلا فيما كان له أمثال ، فإنه يصح فيه أن نضيف له ، أو أن ننقص فيه داخل جنسه ، ولما كان الله تعالى غير هذه الاجناس وليس مثلا لها ، فإنه لا يجوز أن نضيف اليه القلة .

(١) المجادلة ٧ .

(٢) هو أبو محمد : هشام بن الحكم ، كوفي تحول منها إلى بغداد ، توفي بعد نكسبة البرامكة بفترة مستترا في وقيل في خلافة المأمون ، له أنباء في الرفض والتجسية . (أنظر : الفهرست ، لابن النديم ص ٢٤١ ، الفرق للبغدادى ص ٤٠) .

نفس الأمر بالنسبة لوصفه تعالى بأنه « كبير » ، فلا يكن وصفه تعالى بذلك ، لأنه يجب في هذه الحالة أن يكون مضافا ، ولاستحالة ذلك فإنه لا يصح أن نصف الله تعالى بأنه « كبير » .

كذلك لا يمكننا أن نصفه سبحانه بأنه « صغير » ، ذلك لأن « الصغير » يقرب من « القليل » . ونحن حين نضم الصغير إلى غيره ، فإنه يتعاضم ويكثر وفي هذا بيان واضح للحاجة والضعف ، والله سبحانه لا يحتاج إلى غيره أو يعظم بضمه إلى أشياء أو أجزاء . ويضيف « المعتزلة » فهما منطقيا جديدا ، بامتناع وصف الله تعالى بأنه « كبير » ، وذلك راجع إلى أن صفة الكبير تختص بها الجملة التي هي في الأصل تتكون من أجزاء أو أبعاد ، وإذا فرقنا هذه الجملة عن بعضها ظهرت الأبعاد وتهاوت بضعفها .

وأما وصف الله تعالى بأنه « واحد » ، من حيث انفرد بصفاته التفسيرية — أى التي تخص ذاته وحده — حقيقة وذلك كما تصف الرجل بأنه واحد دهره ، وواحد عصره ، أى أنه لا يماثله من الناس أحد . وكذلك الله تعالى لا يماثله شيء مهما بلغ عظمه .^(١)

وفي الحقيقة أننا بصدد كلام فلاسفة المعتزلة عن صفات الله ، النفسية ، نلمس تصورا جديدا بين مفكرى الاسلام ، فهو هنا لم يلجأ إلى استخدام البلاغة أو الفلسفة في اثباته لانفراد الله بهذا الحال ، بل استخدم أسلوبا رادعا يستحيل أن يكذبه عاقل ، وأعنى به : الحجج المنطقية المتسلسلة عقليا والتي تنتهى برهاننا على صدق القضية ، والتي ظهر بعضها فيها عرضته للتو .

ولعل أبرع هذه الأدلة والبراهين المعتزلية ، تتمثل في « دليل التمانع »^(٢) ، حيث ينتهى إلى أنه لا قديم ثان مع الله تعالى ، وأنه على حال تقتضى كونه منفردا قديما وقادرا عالما .

والطريق لاثبات ذلك : أنه لا يجوز أن يكون مع الله قديم ثان قادر لنفسه ، وفي الوقت نفسه ليس مثلا لله ، ولا يشترك معه فيما يختص به لذاته ، وذلك لأنه لا بد إذا اشترك شيان في الصفة الموجبة عن صفة الذات ، أن يشتركا ويتمائلا

(١) المضنى : ح ٤ ص ٢٤٣ — ٢٤٧ ، ص ٢٦٧

(٢) قدم هذا الدليل الفيلسوف المتكلم المعزله الكبير : أبو هاشم الجبائي .

في صفة الذات ، ولو كان مع الله قديم ثان لاقتضى اشتراكهما في القدم [وهو الصفة الموجبة عن صفة الذات] اشتراكهما فيما يختص به سبحانه لذاته [صفة الذات] ، فإذا اشترك هذا الغير في صفة الذات ، فلا بد أن يقدر على مقدوراته تعالى ، وإلا كان هذا الغير مخالفاً لله تعالى .

وبطبيعة الحال : ليس هناك من يقدر على مقدورات الله تعالى ، وبهذا يثبت أن الله منفرد بقدمه ، ولأثان معه في هذا القدم ، وهذا هو مانستخلصه من تحليلنا لحجة أبي هاشم الجبائي في اثبات اختصاص الله سبحانه بالقدم . وفي هذا ايضا اثبات لوحداية الله ووحديته .

ويستكمل الفيلسوف المعتزلي الكبير ، عرض حجج « دليل التمانع » من زاوية أخرى ، وقد تبين لنا أراء تحليل هذا الدليل أنه مبني على نفس قواعد « برهان الخلف الأرسطي » ولكن أبا هاشم في هذا الدليل إعتد على اسانيد أخرى متعلقة « بالتضمنين » كما قدم مفاهيم جديدة مثل :
الأخبار ، والاعتبار .

والقضية المعارضة التي أبطلها أبو هاشم — طبقا لقواعد برهان الخلف — هي : « استحالة وجود ارادة القادرين في وقت واحد . »

وأما القضية الأصلية التي أنتهى إلى تقرير صحتها وضرورة التسليم بها لعدم الوقوع في هذا الخلف فهي : « توجد ارادة أحد القادرين ولا توجد ارادة الآخر » ، فإذا سلمنا بالقضية الصحيحة السابقة ، قررنا أنه لاأثان مع الله ، وأن الله واحد . لقد استخدم أبو هاشم — في الحقيقة — أو إن شئنا الدقة ، استعار أبو هاشم الهيكل والمضمون المنطقي لبرهان الخلف الأرسطي ، ولكنه استخدمه في مجال مغاير تماما للفكر اليوناني ، وللمنطق الارسطي ، استخدمه لإثبات التوحيد واسكانه في « عقل » المسلم قبل قلبه ، ثم ليرد به ثانيا على آلية اليونان في تصورهم لفكرة الخالق ووضعه « كمحرك أول » .

وواضح هنا ، أن أبا هاشم بطبيعة الحال قد استفاد من الفكر والفلسفة اليونانية ، ولكنه « لم يدنس نفسه بشيء من الفلسفة » على حد ما يذكره البعض باعتبار أن هذا الدنس كان المقصود به « الأفكار الاحادية » المستوردة من الفكر اليوناني . لقد ترك دنس الفلسفة اليونانية بطبيعتها وتقويضها للألوهية الموحدة

المسلمة ، وأختار منطق اليونان ، واستخدمه أروع استخدام حيث اثبت مستعينا به : أن الله قديم لا يشترك معه ثان في هذا القدم ، وهو بهذا واحد من الناحيتين النفسية والعقلية ، واحد لنفسه وب نفسه ، ويشهد العقل بذلك ، وبفضل ماوجده من أدلة اقتنع بها ، ثم أيدها .

وتفصيل « دليل التمانع » ، يبدأ بتقرير أحقية كل من القادرين أن تختلف دواعي أحدهما عن الآخر ، بمعنى أن يريد أحدهما مثلا تحريك الجسم ، ويبغى الآخر تسكينه . وإذا ثبت ذلك ولم يكن للضدين إلا أحوالا ثلاثة :

أما أن يوجد معا وهذا محال ، وإما أن لا يوجد وهذا لا يصح ، لأن في قبول هذا الفرض نفى للتقديم الواحد . ولم يبق بذلك ألا الاحتمال الأخير . وقوله وهو : وجود أحد الضدين واختلاف الدواعي لكل منهما .

وطبقا لما سبق ، فانه يتحتم أن يكون للقادرين قدرات متناهية محدودة ، وفي التسليم بذلك نفى الواحد قادرا لنفسه ، أو أن نقرر وجود مراد أحد القادرين مع عدم وجود الآخر . وهذا الأمر يوجب الاعتراف بأن من لم يوجد مراده متناهي المقدور ، وهذا يؤدي لضرورة كونه جسما محدثا . وبطبيعة الحال فانه في الجهة المقابلة لهذا القادر الحادث ، قادر آخر قديم لامتناهى المقدور : هو الله سبحانه وتعالى . وهذا هو مايفرضه هذا الجزء المتعلق بدليل التمانع لدى أبى هاشم في اثبات وجود الله ، وعدم اشتراك ثان معه .

ومع هذا الدليل المنطقي ، لابد من تقديم مفهوم جديد أقيمت عليه باقى الحجج واعنى به : « التضمن » ويكون التضمنين على انحاء : على جهة الأخبار ، وعلى جهة الاعتبار ، وعلى جهة التبعية ، مع الأخذ في الاعتبار بانه لا يصح أن يضمن الشيء بنفسه ، وإنما يضمن الشيء بغيره ، وتلك صحة التضمنين ولا يهمننا اللفظ المعبر عن ذلك ، وإنما تأتى الأهمية أولا وقبل كل شيء في المعنى الذى يتضمنه اللفظ ونحوه . فالقول : « لو صار السواد بياضا ، لكان بياض » يدل على تضمين الشيء بنفسه . فحينما قلنا : لكان بياضا ، كررنا الكلام الأول ولم نقدم جديدا ، وفصلنا بين قلب الجنس ، وبين تعليق الشيء بقلب الجنس نفسه . وبهذا المثل يثبت أنه لا يصح تضمين الشيء بنفسه ، إنما الصحيح : تضمين الشيء بغيره .

وبناء على ماتقدم ، فإن التضمن الصحيح الذى فيه يضمن الشئ بغيره يكون على طريقة الأخبار أو التقرير ، أو أنه : إن كان الأول فلا بد أن يكون الثانى بكونه أو إن لم يكن الأول لم يكن الثانى . وهذه هى الدلالة الصادقة فى تضمن الشئ بغيره .

أما فساد التضمن فىأتى من استحالة وجود الثانى ، وذلك رغم وجود الأول ، ففى تلك الحالة يكون التضمن فاسدا إذا قصدنا به الأخبار ، أى : تقرير ذلك حقيقة . ونحن بهذا الصدد نضع نصب أعيننا أهمية خاصة لحماية وجود الثانى ولصحة تضمينه فمتى ضمن الثانى للأول ، والأول مما يصح كونه ، والثانى يستحيل ذلك فيه ، كان التضمن فاسدا . وهذا فأن الشرط الاساسى للتضمن على سبيل الأخبار ، يتمثل فى وجوب قبول الثانى لهذا التضمن وعدم استحالته ، والا لم تكن لوجود الشئ الأول المتضمن فيه قيمة . .

وترتبيا على ماسبق ، فاننا لو قلنا : « لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضا ، كان هذا كلام فاسد ، ولكن لو قلنا : لو صار السواد بياضا لدخل زيد الدار ، لصح الكلام وصدق . ولهذا السبب جاز قول الله تعالى : « ولا يدخلون الجنة حتى يلغ الجمل فى سم الخياط »^(١) صادقا والسبب : ماسبق وقررنا ، من أنه لابد حتى يستقيم التضمن من أن يكون الشئ المضمن ممكنا غير مستحيل .

ولنفس السبب المتقدم ، لو قلنا : أن الله عز وجل لو فعل الظلم ، لوجب كونه جاهلا أو محتاجا ، فأن ذلك قول فاسد لا يصح . ذلك لأننا نعلم أن كونه سبحانه وتعالى ، جاهلا أو محتاجا يستحيل قبوله . فعلى هذا الأساس لا يصح لنا التضمن على النحو السابق . والتضمن على جهة الأخبار ، يفارق تماما التضمن على جهة الاعتبار . فأننا طبقا للقاعدة السابقة المتعلقة بالتضمن على سبيل الأخبار ، لا يصح فيها ذلك التضمن مع استحالة الشئ المضمن إلى المضمن فيه . أى : لا يصح التضمن مع وجود الأول ، واستحالة الثانى .

أما التضمن على جهة الاعتبار ، فأنه يصح فيه ذلك ، حيث لا يمتنع أن يضمن المستحيل بالصحيح ، ولكن لكى نتوصل على سبيل الاعتبار لفساد ذلك . أى أننا هنا فى التضمن على سبيل الاعتبار ، نسلم بأمر لنتبين بعد ذلك أننا قد أخطأنا حينما أخذنا به ، ولا مناص من أن نأخذ بضده . وهذا بعينه هو برهان

(١) الاعراف : ٤٠

الخلف الأرسطى . أن نسلم بصدق القضية الكاذبة ، حتى إذا ما وصلنا في النهاية إلى الوقوع في الخطأ والتناقض ، رجعنا وسلمنا بصحة عكس القضية التي أوقعنا في هذا الخلف ، وهذا في حد ذاته أقوى دليل على كذب الاعتبار ، وضرورة صدق الأخبار .

ونحن بعد التمييز السابق ، بين بعض المفاهيم المتعلقة بدليل التمانع ، نعود لعرض الحجة الأصلية في هذا الدليل ، وهي المبنية على التمانع بين القادرين ، والتي تنتهى منها ، إلى تقرير ضرورة وجود قادر قديم واحد هو : الله سبحانه ، ولا ثان له أو قديم يشاركه .

ويرتكز دليل التمانع أساساً ، على إثبات استحالة التمانع بين القادرين لأنفسهما ، ذلك لأن القادرين إن تمانعا بقدر معين ، وفي مقدورهما أكثر منه ، لا يصح ، لأن من حق التمانع أن يؤدي إلى إيجاد ذلك الشيء على كل وجه — وليس بقدر محدد — كذلك لا يمكن أن يدعو الداعى القادر إلى أيجاد ، ويقدر على ذلك ، ولا يفعله ، أى أن القادر طالما كان قادراً على الفعل فلا بد أن يفعله جميعه .

وليس لما لا يتناهى حد [يقصد بما لا يتناهى هنا القادر بالقدرة الكاملة] حتى يمكن القول أنه قد صار ممنوعاً بذلك الحد ، أو مانعاً لمثله به .

ولقد أثبتنا فيما تقدم ، استحالة تمانع القادرين لأنفسهما ، وكذلك فنقرر استحالة تمانع القادرين بجميع ما يقدران عليه ، وذلك لاستحالة خروج ما يقدران عليه إلى الوجود ، لأنه لا يصح أن يمنع المانع ما يستحيل وجوده ، فإذا صح ذلك فقد ثبت أن التمانع بين القادرين لا يصح .

ونعود مرة أخرى لبرهان الخلف فنقول : إذا حدث التمانع بين القادرين ، فلم يوجد مرادهما جميعاً ، وجب القضاء بصحتهما وتناهى مقدورهما ، وهذا يوجب إبطال القديم الواحد . وقد ثبت بالدليل وجود هذا القديم الواحد ، فيجب إبطال ما يؤدي إلى نفى هذا القديم ، أى إلى إبطال الحجة السابقة ، وإلى إبطال القول : بأن مراد القادرين جميعاً لا يوجد ، كما يبطل القول بوجود مراد هذين القادرين تضادهما ، فلم يبق إلا أمر واحد نسلم به وهو : وجود مراد الجميع القادرين ، وعدم وجود الآخر ، وهذا يوجب كون القديم واحداً .^(١)

(١) المنقذ : ج ٤ ص ٢٨٠ ، ٢٩٢ — ٢٩٤ .

وثمة دلالة أخرى يقدمها فيلسوف المثلثة الكبير : أبو هاشم الجبائي
 مستخدماً فيها كالتشابه برهان الخلف لثبت فيها أن التوهم واحد في قولنا قديم ثاب
 معه . فيذكر أن ما يدل على أن التوهم الثابتين القديمين ذوو كان سمع الله تعالى لقولهم
 ثان ، إنما يقع بفعل « الاعتماد » ، لأنه مما يصح وقوع التوهم بعدهم سمع وجود
 مقبولهما جميعاً على حصة ما علمناه من حال المتجاذبين للجسم ، فلو أراد
 أحدهما تحريك الجسم إلى جهة على سبيل التوليد عن الاعتماد وأراد الآخر تحريكه
 إلى خلاف تلك الجهة متولداً عن الاعتماد ، ووجوب حركتين مما لا يصح ، ولا يصح
 أن لا يوجد معاً ، لأن ارتفاعهما يتعلق بوجوده جميع ما يقدران عليه . من فعل
 الاعتماد ، وخروج ذلك إلى الوجود محال ، فلم يبق إلا وجود مراد أحدهما دون
 مراد الآخر . وفي ذلك إبطال القول باثبات ثاب مع الله تعالى .
 هكذا يقدم لنا أحد فلاسفة المعرفة المتكلمين وهو من معاصري حركة
 النقل والترجمة في حضونتها أدلة عقلية منطقية خالصة على وجود الله تعالى
 مستعينة بحجج وبراهين المنطقي الأرسطي التي كان يستعملها الخطوم في تقويض
 العقيدة ، لقد استخدم الفيلسوف المسلم سلاح المكذبين ورده إلى صدورهم
 وقدم لها فقطراً خالصاً بصدق عقيدة التوحيد فكانت الميعة الإسلامية وكانت
 وسيلة الدفاع عقلية متطورة بعد أن تمكن العقل المسلم من أن ينفذ إلى أعماق
 الفكر اليوناني ، لافظاً بلشكك ويهدم ، ومضيفاً إلى تجربته عمقا متاملاً موحداً
 صادقاً .

رابعاً : الاسماء والصفات :

احتلت مشكلة الصفات مكانة واسعة بين مختلف الفرق الإسلامية ، ويرجع السبب في ذلك إلى صعوبة التوفيق بين هذه المسئلة ، وبين وحدة الذات الالهية .

ولقد اعتبر البعض القول بوجود صفات الهية مؤدياً إلى مشاركة في ذات الله ، أو إلى ثنائية يرفضها منطق التوحيد .

ولنفس هذا السبب ، اتفق المعتزلة على نفى الصفات عن الله ، وذلك للوصول للتوحيد المطلق .

وبعد ، واصل بن عطاء [١١١ هـ] أول من قال بنفى الصفات ، واراد بهذا أن يرد « أقانيم النصارى » ، وبني تصوره على أساس : أن من أثبت معنى وصفة قديمه ، فقد أثبت الهين .

والمعتزلة بوجه عام ، قد استندوا في نفيمهم للصفات على حجة خاصة ، تتمثل في : أنه لو قامت الحوادث بذات الله لاتصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو أتصف بذلك لتغير ، والتغير دليل الحدوث ، إذ لأبد من مغير . وتطبيق لما سبق ، فانه لايمكن اعتبار الصفات — حسب تصور المعتزلة — أزلية كما لايصح اعتبارها حادثة . فنحن إذا تكلمنا عن علم الله مثلاً ، لايجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذات الله تعالى لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات ، وإما أن تكون حادثة ، فإذا كانت أزلية ، فكيف يمكنها أن تحل في الذات ؟ وإذا حلت فيها كان هناك أزليان ، وهذا مايرفضه أهل التوحيد والعدل .

ومن ناحية أخرى ، إذا كانت الصفات حادثة وحلت في الذات ، فأن الذات بهذا المعنى قد تغيرت من حال [عدم العلم] إلى حال [العلم] ، والتغير دليل الحدوث ، فتكون الذات بذلك حادثة في صفاتها ، وهذا مالا يتفق وكإل الله تعالى .

ولنفس الأسباب المتعلقة بمشكلة الذات والصفات ، جاء أبو هاشم الجبائي بفكرة « الأحوال » ، لحل مشكلة الصفات وطبقاً للتصور السابق ، وبعد نفى الصفات يقدم المعتزلة تعريفاً لله تعالى : الله واحد ، ليس كمثله شيء ، ولأنعلم شيئاً عن ماهيته سوى أنه : الواحد .

وربني المعتزلة على فكرة « التوحيد » مسألة الخلق ، وترتبط هذه الفكرة ارتباطا وثيقا بمبدأ نفى كل مشابهة بين ماهية الله ، وماهية العالم المخلوق ولاختلاف هاتين الماهيتين وتباينهما في عرف المعتزلة ، فقد قرروا إبان الماهية المحدثثة المخلوقة . ليست حاصلة من الماهية القديمة ، ولهذا جاءوا بفكرة « العدم » ، واعتبروا العدم ذاتا وعينا وشيئا ، وحقيقة يمنحها الله الوجود ليصير كائنا ، ولقد أنكر المعتزلة — تمثيا مع ماسبق — وجود صفات في الله حقيقية وقديمة ، ومتميزة عن الجوهر ، وجعلوا الصفة عين الذات ، أى عين الجوهر ولم يفرقوا بين هذه وتلك . ونحن في مقابل هذا التصور المنكر تماما للصفات عند المعتزلة ، نجد تصورا آخر للأشاعرة حاولوا فيه التوسط بين المعتزلة والحشوية والمجسمة ، فرفضوا التشبيه كما فعل المعتزلة ، وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ، والتزموا حدود السلف في التنزيه فقالوا بأن الله علم لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة ، أى أن صفات الله تعالى غير صفات الانسان وسائر المخلوقات الأخرى . وهذه الصفات الألهية قديمة ، وقد رودها إلى سبع صفات : هى القدرة [وقدرة الله عند الاشاعرة لامتناهية ولايحدها شئ] والعلم ، والحياة ، والارادة ، والسمع والبصر ، والكلام .

وأما صفات الله تعالى : كالخالق ، والرازق ، والمعز ، والمذل ، فهى : فى نظرهم غير قديمة ، وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ، ويجعلون الأولى قديمة ، والثانية محدثة .

خلافا للمعتزلة إذن كما أسلفنا ، قال الأشاعرة^(١) بقديم صفات الذات ، وهم يدللون على ذلك بانها لو كانت محدثة لأحدثها الله فى ذاته ، وهذا محال لأن الله ليس محلا للحوادث ، ومن المحال أيضا أن يحدث الله صفاته فى غير ذاته . ويبقى احتمال أخير : أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها ، وهذا ايضا محال ، لأن الصفة لايمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف . وعلى هذا فصفات الله قديمة فى ذاته وهى غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، وغير مبينة لبعضها البعض الآخر ، ولا هى مغايرة لذات الله .

(١) تنسب هذه الفرقة لأبى الحسن الاشعري وهو : على بن اسماعيل المتكلم البصرى صاحب للمصنفات ، واليه انتهت رئاسة الدنيا فى الكلام ، وكان الأمام المقتدى به ، توفى سنة اربع وعشرين وثلاثمائة « الممل والنحل ح ١ ص ٤١ » .

والحقيقة أن « الصفات » وكيفية حلها قد قدمت تصورات عدة في مذاهب مختلف الفرق الإسلامية وبعد هذا المبحث خالص لأثر لثقافات خارجية فيه ، فبينما أنفى المعتزلة الصفات تنزيها للخالق وأفردوا بالوحدانية ، وحاولوا الأشاعرة كما أسلفنا التوسط فيها ، فإن المشبهة والمجسمة قد نسبوا إلى الخالق سبحانه ، صفات خلقه ، بل ذهبوا إلى أن الله تعالى : جسم ممدود عريض عميق طويل .

وأما النصارى فقد قدموا « الأقانيم » ، في مقابل الصفات ، وأثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة ، وعندهم الباري تعالى جوهر واحد ، ويعنون به القائم بالنفس ، لا المتحيز بالجسمية ، فهو واحد بالجوهرية ، ثلاثة بالاقنومية . ويعنون بالاقانيم [الصفات] ، كالوجود ، والحياة ، والعلم . وسموها : الاب ، والابن ، والروح القدس .

ولا يمكننا في هذا المكان بطبيعة الحال — أن نعرض لكافة التصورات والحلول للتوفيق بين الذات والصفات ، وإنما كان هدفنا فيما سبق أن نوضح أبعاد المشكلة فحسب ، مقررين أن هذه المسائل تنتمي إلى المباحث الإسلامية الخالصة .

خامسا : قدرة الله تعالى وخلق الأفعال :

ومن المسائل التي ثارت بين المسلمين ، وكانت محلا لخلاف ما يتعلق بقدرة الله تعالى وخلق الأفعال وكانت الاجتهادات في هذا الموضوع مبنية على المباحث الانلامية الخالصة كما أن سبب ظهور هذا الخلاف كان اسلامي النشأة حين أراد البعض أن يتخلص من المسؤولية فالقى بآثامه على الله سبحانه وتعالى ، لهذا تصدت غالبية الفرق الاسلامية لبحث هذا الموضوع ، ورأى المعتزلة أن الله سبحانه وتعالى قد أقدر الانسان على أفعاله ومكنه مع ارتفاع الموانع من فعلها ليكون مسئولا عنها ، يثاب عليها .

ورأى المخالفون في تمكن الانسان بقدرته ، سلب القدرة عن الله تعالى باكسابها للعبد .

وفي الحقيقة أن التصور السابق لا يستند لأساس عقلي فاقدار الله للإنسان ، ليعنى أنتقاصا من القدرة والأرادة الالهية. لأن أمر هذه القدرة والارادة يبقى متساميا على الانسان وخارج نطاقه وتصورنا أن الله سبحانه وتعالى مع اقداره للانسان لايفقد القدرة ، وأنه تعالى إذا شاء فعل بقدرة : كن ، فيكون . وفي هذا الوقت الذي يرى فيه الله سبحانه وتعالى التدخل لطفا أو قضاء ، فان الفعل الانساني يبطل بالارادة الالهية ، ولانماص من أن تنفذ مشيئة الله إذا شاء . فإذا فهمنا الموضوع على هذا النحو ، لم نر في تمكين الانسان بالفعل انتقاصا من قدرة الله ، وأقمنا التكليف في الوقت نفسه ، حتى يحاسب الانسان على جميع أفعاله التي تصدر عنه بارادته الكاملة ، ولهذا يخرج الملجأ والمضطر ومن في حكمهما عن نطاق الحساب .

وهناك فرقتان تتعارضان في النظر لموضوع قدرة الله تعالى وخلق الأفعال ، هما : الجبرية ، والقدرية . فترى الجبرية : نفى الفعل عن العبد و اضافته لله تعالى ، وبهذا توسع الجبرية نطاق القدرة الالهية وتجعلها شاملة وقادرة على خلق أفعال العباد من ناحية ، ومن ناحية أخرى تنسب إلى الله تعالى جميع الأفعال الانسانية وتتخلص من المسؤولية حتى بالنسبة لأفعال المعاصي .

وأما المعتزلة ، فان فكرة خلق الانسان لأفعاله عندهم تجمع بين أمرين : الأول : أثبات الحرية الانسانية والثاني : تقييد هذه الحرية بمسؤولية الانسان عن هذه الأفعال ، ثم الثوب أو العقاب ، كنتيجة لازمة طبقا لنوعية الأفعال .

واتفق المعتزلة ، على أن الأفعال الإنسانية لاتضاف إلى الله تعالى ، وقدموا إلزامات عدة لمن أضاف أفعال العباد لله سبحانه وتعالى منها : احتياج الله سبحانه وتعالى إلى القدرة في اختراع الفعل ، كاحتياج العبد لها ، والحاجة من علامات الحادث ، وبطبيعة الحال الله تعالى ليس حادثا أو محتاجا ، وبهذا يسقط القول بأضافة أفعال الانسان لله تعالى .

ومن هذه الالزامات : التسليم بقدرة الانسان على مايقدر الله به ، فيكون قادر بالذات ، على مايقدر الله تعالى عليه الذات ، كما كان قادرا بالقدرة التي يقدر بها الله تعالى . وهذا يوجب بالضرورة كون اللسان قادرا على اختراع الاجسام وسائر الأعراض ، وأن يكون متاثلا مع الله سبحانه وتعالى في قدرته على مالا نهاية له ، أى أن تكون قدرة العبد ، هي قدرة الله ، وهذا محال .

ومن بين هذه الالزامات : أن يكون الانسان قادرا بهذه القدرة على الاختراع ، كما يقدر الله على الالزامات ، تعلق هذه القدرة بالعبد أقرب من تعلقها بالخالق ، وعلى هذا فلما كانت القدرة يصح الاختراع بها ، فيجب أن يصح ذلك من كل من هي قدرة له . أى أن ذلك يصح من الانسان ، ويترتب على هذا القول ويلزم عنه ، أن يصح من الله تعالى الاكتساب بهذه القدرة كما يصح من العبد .

وثمة الزام آخر يورده المعتزلة ، نلمس فيه تفرقة واضحة بين اكتساب الانسان للفعل من الله ، وبين خلقه له ، فيقرر المعتزلة : أنه بالرغم من أن الله لم يخلق للفعل ، فان الانسان قد اكتسبه عن طريقه .

[نلاحظ هنا أن معنى خلق الفعل يقصد به عند المعتزلة : فعل الفعل ، لأن الاكتساب أن تكون القدرة أصلا لله ويمنحها للانسان اكتسابا] ويذهب المعتزلة ، إلى أن كسب الانسان لو كان مخلوقا لله ، لكانت القدرة موجبة للفعل ، إما من حيث كان كسبا ، أو من حيث كان خلقا ، أو من حيث كان خلقا أو كسبا . أو أن تكون القدرة غير موجبة للفعل البتة . فاذا لم توجب القدرة الفعل ، لجاز أن يخلق الله تعالى القدرة في الانسان ، ولا يكون مكتسبا . وبطبيعة الحال الأخذ بهذا القول يبطل القول بالكسب . ومن ناحية أخرى : أن كانت القدرة توجب الفعل من حيث كان خلقا وكسبا ، فانه يلزم بالضرورة أن يكون القادر بها خالقا للفعل ، كما كان بها مكتسبا له . وأن كانت القدرة توجب الفعل من حيث كان كسبا فقط ، لجاز أن يحدثها الله في المكتسب

ولا يخلق الفعل ، وذلك لأن خلق الفعل منفصل عن القدرة ، فيؤدى ذلك إلى كون العبد مكتسبا للفعل من الله تعالى ، وأن كان غير مخلوق لله تعالى .^(١)

ونحن نجد فى الالتزام السابق ، علاوة على ماأشرنا اليه أعنى : التمييز بين الخلق والاكْتِسَاب ، تمييزاً آخر بين خلق الفعل والقدرة ، فالله غير خالق للأفعال ، ومع هذا فقد اكتسب الانسان خلقها بقدرة من الله تعالى .

وفى الالتزام السابق ، نكتشف طريقاً منهجياً جديداً فى فهم فكرة خلق الانسان لأفعاله ، فبعد أن رمى البعض المعتزلة بتضييق نطاق القدرة الالهية ، نجد هنا مايعارض ذلك الأمر تماماً ، ذلك أن المعتزلة ميزوا فى وضوح تام بين : خلق الفعل ، والقدرة عليه . فالانسان قد اكتسب القدرة على الفعل من الله تعالى ، بالرغم من أنه لم يخلقها [يفعلها] ، وفى هذا توسيع فى نطاق القدرة الالهية ، فمن أوجد القدرة أقدر من فاعلها ، ومن قدرها فى مقدوره أن يبطلها ، وتلك اسمى آيات الاعلاء فى قدرة الله تعالى واراادته .

(١) المغنى : ج ٨ ، ص ١٨٠ ، ١٨١ ، ٢٢٢ .

سادساً : رؤية الله تعالى

ومن بين الموضوعات التي تعد جديدة على طريق البحث بمنهج إسلامي خالص موضوع : رؤية الله تعالى ، وقد تناوله الباحثون المسلمون أشتاد لما جاء في كتاب الله وسنه ورسوله .

ولقد اختلفت الآراء حول رؤية الله تعالى ، فمن الناس من أجاز رؤيته في الآخرة [وهذا ثابت في الكتاب والسنة] ، ومنهم من أنكر ذلك ، وعلى البعض عدم امكان رؤيته تعالى في الدنيا [وليس هناك دليل من الكتاب أو السنة على امكان ذلك بل على العكس جاء على لسان المولى عز وجل نفى قاطع في قصة موسى : « قال ربي أرني أنظرك اليك » كما سيأتي تفصيله بعد] .

ولقد أفتق المعتزلة ، والزيدية^(١) ، والخوارج^(٢) ، وأكثر المرجئة ، على عدم جواز رؤيته بالبصر ، وقرروا أنه لا يدرك به على وجه من الوجوه ، لا لحجاب يمنع من ذلك ولكن لاستحالة ذلك أصلاً .

وقالت طائفة من الحشوية^(٣) ، وأصحاب الحديث ، أن الله تعالى يرى بالابصار ، ويدرك بمعرفتها ، ولكنهم امتنعوا من رؤيته تعالى في الدنيا ، وأجازوا المشاهدة لله سبحانه في الآخرة ، كما قرر أصحاب هذا الرأي عدم رؤية الكفار له سبحانه ، وإن المؤمنين وحدهم الذين يعاينونه .

وأما المرجئة ، فقد رأوا جواز رؤية الله تعالى بالبصر ، وذلك على خلاف الرؤية المعقولة في الشاهد ولقد خالف أهل السنة والجماعة^(٤) المعتزلة وأعلنوا أن الصحابة ومن بعدهم : سلف الأمة ، قد اجمعوا على صحة رؤية الله تعالى ، وأنه قد رواها

(١) الزيدية : فرقة من فرق الشيعة ، أتباع : زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم ، ولم يجوزوا تبويت الأمامة في غيرهم [الملل : ج ١ ، ص ١٣٧]

(٢) الخوارج : كل من خرج على الأمام الحق الذي أئفقت عليه يسمى خارجياً ، سواء كان الخروج أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين باحسان والأئمة في كل زمان [الملل : ج ١ ص ١٠٥ — الخوارج وفرقتهم]

(٣) الحشوية : مصطلح عام له معان مختلفة منها : حشو الحديث والإضافة له ، أو تحميلة ملائطاق رواية ودراية وقد أضاف بعض من أهل الحشوية أو الحشوية بعض الاسرائيليات أو العنوصيات اليه .

(٤) يعتبر أهل السنة والجماعة من الصفاتية المثبتة خلافاً للمعتزلة الذين نفوا الصفات .

نحو من عشرين صحابيا ، عن رسول الله ﷺ . ويستدل أهل السنة على ذلك بآيات من القرآن ، مثل قوله تعالى : « خيتمهم يوم يلقونه سلام » ، ويفسر أهل السنة هنا اللقاء على أنه : يقع على لغة الرؤية ، وبخاصة حيث لا يجوز التلاقى بالذوات والتماس بينها . ولزيادة على نعيم أهل الجنة عند أهل السنة — غير رؤيته تعالى .

وفي قصة موسى عليه السلام دليل عندهم على الرؤية ، حيث قال تعالى على لسان موسى : « رب أرني أنظر إليك قال لن تراني » ، ويؤكد أهل السنة الرؤية طبقا لهذه الآية ، بأنه لو لم تكن الرؤية جائزة ما تمنّاها نبي^(١) .

وفي الحقيقة ، فإن الآية التي يستدل بها أهل السنة هنا ، على رؤية الله تعالى تثبت عكس ذلك ، أى : استحالة رؤية الله تعالى فى الدنيا ، ولاتعد « أمنية » موسى جوازا لهذه الرؤية ، إذ أنها أمنية لم يحققها له البارئ تعالى ، ويتحقق ذلك إذا ما استعرضنا بقية قوله تعالى لموسى . فحين قال موسى لربه : « رب أرني أنظر إليك » ، أجابه الله تعالى بفرله : « لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فان أستقر مكانه فسوف تراني »^(٢) .

فالله سبحانه وتعالى ، حين طلب موسى منه — وهو نبيه — أن يراه ، أعطاه درسا فى الايمان به دون أن يمكنه من رؤيته ، « بالجبل » الذى أزاله من موضعه ، وفى ذلك بيان بعدم ارتباط الرؤية بالتصديق بوجود الله . وفى تحريم الرؤية على نبي ، واستحالتها اعلام للناس بتعذوها على بشر .

والأمر الذى ينبغى أن نقرره ، هو أن جواز رؤية الله تعالى فى الآخرة تحققها بعض الاحاديث الثابتة ، وطبقا لذلك فىمى ممكنة ، على النحو الذى يقدره الله سبحانه وتعالى لمن يخطئ بهذه المعاينة .

أما رؤية الله تعالى فى الدنيا ، فستعذر للسبب الذى أوردنا بعد تحليل الآية الكريمة ، إضافة إلى أنه لم ينص على جوازها فى الكتاب أو السنة . وفيما يتعلق

(١) المثل والنحل : ج ١ ، ص ١٣٧ .

(٢) الأعراف : ١٤٣

بالاحاديث المثبتة للرؤية^(١) ، فقد مال المعتزلة إلى أنكارها ، سواء من ناحية الدراية أو الرواية ، ثم ذهبوا — كالعادة — إلى أنكار الرؤية عقلا ، ولكن فيما أعتقد أنكار الرؤية « الآنية » على وجه الخصوص ، وهذا الفهم الأخير يقترب من عقولنا بالفعل .

ونحن نلاحظ أن جميع الأدلة التي أوردها المعتزلة ، لاثبات نفى رؤية الله تعالى في الدنيا تستند على منطق العقل ، ولايعوزها الجانب التجريبي المرتكز على العلم الطبيعي .

ويستدل المعتزلة على عدم إمكان رؤية الله تعالى ، إلى أنه تعالى لايصح أن يرى ، وذلك لأننا لانراه مع كونه سبحانه وتعالى على الصفة التي لو رأيناه لم نره إلا لكونه تعالى عليها ، ولأن الرائي حاصل على الصفة التي باختصاصه بها يرى مايراه . ولايوجد كذلك إى مانع معقول يمنع الرؤية ، فنحن إذن لانراه سبحانه لأنه في ذاته لايرى ، ولايرجع عدم إمكان الرؤية لأمر يرجع إلينا ، أو موانع أو غير ذلك .

نحن إذن رغم كوننا ممكنين بالحواس التي نرى وندرك بها كافة الاشياء ، لاندرك الله سبحانه وتعالى ، وهذا معناه أننا غير عاجزين في ذاتنا ، ولكنه تعالى لايرى لمانع خارج عن أراءتنا وادراكنا ، يرجع إلى طبيعته سبحانه وتعالى في ذاته .

(١) من هذه الأحاديث ، ما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما ، من أن رسول الله ﷺ قال : إن أدنى أهل الجنة منزلة ، لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه ، مسيرة الف سنة ، واکرمهم الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية ، ثم قرأ رسول الله عليه الصلاة والسلام : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة — القيامة ٢٤ » ، وهناك حديث آخر يرويه : جرير بن عبد الله عن الرؤية حيث يقول : كنا عند رسول الله عليه وسلم ، فنظر إلى القمر ليلة البدر وقال : إنكم سترون ربكم عيانا كما ترون هذا القمر ، لاتضامون في رؤيته ، فان أستطعتم أن لاتغلبوا عن صلاة قبل طلوع الشمس وبعد غروبها ، فافعلوا .

وحديث ثالث عن أبي هريرة : أن ناسا قالوا : يا رسول الله : هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال الرسول : هل تضارون في القمر ليلة البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله . قال : هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا ، يا رسول الله ، فقال الرسول : فانكم سترون كذلك . وحديث رابع عن رسول الله عليه الصلاة والسلام ، أنه قال : إذا دخل أهل الجنة ، يقول الله تبارك وتعالى : تريدون شيئا أريد أكثر ؟ فيقولون : المستبيض وجوهنا ألم ندخلنا وتنجينا من النار ؟ فقال : فيكشف الحجاب ، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم تبارك وتعالى .

ويضرب المعتزلة لذلك مثلاً ، بأن الانسان إذا رأى في المحل السواد ، ولم ير الحلاوة ، فيجب أن يقضى بأنها غير مرئية ، لأنها لو كانت مرئية في ذاتها لرأيناها على الصفة التي هي عليها ، إذ لم يمنعنا من رؤيتها مانع . فنحن إذن إذا رأينا السواد في المحل دون الحلاوة ، أدركنا أننا لم نرها لأنها في ذاتها غير مرئية .

ونحن نختلف مع « المعتزلة » في المثل الذي ضربه لذلك ، فنص العبارة : « فاننا ندرك أننا لم نرها [الحلاوة] ، لأنها في ذاتها غير مرئية ، فقضينا أنه لا يجوز أن يراها أحد من الرائيين » فالقول في العبارة السابقة بأن الحلاوة « غير مرئية- » ، قديومي بوجود سبب أو علة تجعلها غير مرئية في وقت معين ربما يرجع إلينا أو إلى حالة الشيء الراهنة . والا نسب هنا تمشياً مع السياق أن نقول : « إن الحلاوة لا ترى » ، لأن ذلك يمثل استحالة الرؤية على وجه العموم ، حاضراً أو مستقبلاً لطبيعتها ، ومعرفتنا لخصائصها وعنصرها وذراتها المكونة لها . أن المثل الذي ضربه لنا المعتزلة ، لا يصح فيه التطبيق ، لأن السواد لون والحلاوة طعم ، فالسواد يرى بالنظر المجرد ، والحلاوة تحس بالتذوق ، كما نتيقن من أننا لا يمكن أن نراها لاستحالة ذلك بسبب طبيعتها ، ونحن أكثر من هذا لانلح في رؤيتها أو نسعى لذلك ، لأننا بالرغم من عدم إمكاننا رؤية [الحلاوة] نعلم بوجودها بواسطة نفس الوسيلة التجريبية ، ولكن عن طريق الحس بالتذوق بدلاً من الإدراك العقلي المباشر . والأهم من ذلك كله ، أننا نفتتح بهذا لمعرفة علته عن طريق تجريبي محسوس مصحوباً بالإدراك العقلي .

أما مع الله سبحانه وتعالى ، فلا أمر يختلف تماماً ، إذ أننا لانراه لأنه ليس من جنس المراتبات ، لأنه لو كان من جنسها ، كان لابد أن نراه كما نرى المراتبات ، لأننا ممكنين بالوسيلة التي تحقق ذلك . رؤية الله تعالى إذن ، هي رؤية عقلية ، جاءت عن طريق ادراك غير حسي ، والايमान الكامل بأنه لا يمكن أن يرى في الوقت الذي لم نتحقق من سماع صوته ، أو من لمسه ، لكن هناك طريق يحقق نشعر بوجوده بواسطته ، في كل مانرى من آثار صنعه وعظمته ، وفي الفراغ والضياغ الذي نستشعره عقلاً وحساً ، إذا ما افترضنا تصور الحياة بدون خالق !

وثمة نص أورده المعتزلة ، يؤكد عدم إمكان رؤية الله تعالى الآن : « لأننا لو رأيناها ، لوجب أن نعلم ، لأن من حق مانراه إذا ارتفع اللبس ، أن نعلمه على ماهو به ، ولهذا فأننا نعلم جميع المراتبات على اختلافها إذا رأيناها : كالألوان والجواهر ، وكذلك سائر المدركات » وهذا نص على جانب كبير من الأهمية ،

فهو يقرر وهذا أمر بديهي أننا : « لو رأينا الله ، لوجب أن نعلمه » ومعنى أن نعلمه هنا : ندركه من الناحية الكيفية والشكلية ، صورة وحجما ، وهذا غير متحقق بطبيعة الحال .

إن من حق مانراه ، إذا ارتفع اللبس ، أن نعلمه على ماهو به ، أى أن الادراك الحسى بواسطة العين مثلا ، يؤدي بالضرورة إلى معرفة ماندركه على وجه التحديد ، وبالنسبة لأخص صفاته المتعلقة بهيئته على وجه قاطع .

ويقع فيلسوف المعتزلة الكبير ابو هاشم الجبائي في خطأين حين يقول :

« إننا نعلم جميع المرئيات على اختلافها إذا رأيناها : كالألوان والجواهر ، وكذلك سائر المدركات » أجل ، لقد أخطأ الجبائي ، حين جعلنا ندرك سائر المدركات بالرؤية تماما مثل ماندرك المرئيات ، فنحن حقيقة ندرك جميع المرئيات بالرؤية ، ولكننا لاندرك كل أو سائر المدركات بالرؤية . أو بمعنى آخر : إن بعض المدركات ندركها بالرؤية ، وليس كل المدركات ندركها بالرؤية . فبعضها ندركه باللمس ، والآخر بالتذوق ، وهذا هو نفس الخطأ الذى جعل الجبائي أيضا يقرر « إننا لانرى الخلاوة لأنها غير مرئية » والأصوب على ما ذكرنا : « أنها لاترى » بل تدرك بالتذوق . لقد خلط المعتزلة في هذا الجانب اذن ، بين المدركات والمرئيات وجعلوا الكل تابعا للجزء ، فالصحيح أن المرئيات نوع من المدركات ، وليست المدركات نوعا من المرئيات .

ويثبت ابو هاشم صراحة ، استحالة رؤية الله تعالى — المقصود في الدنيا — بأننا لانعلم مانراه لسبب عارض ، وهذه الأسباب لاتتحقق في الله تعالى ، لأن ذلك يصبح فيما يلتبس أو يختلط بغيره لتعلقه به بالحلول أو المجاورة ، أو لكونه نظيرا أو مثيلا لغيره ، وذلك كله يستحيل على الله تعالى ، فأنه لو كان الله تعالى مرئيا لنا الآن ، لعلمناه لاحالة .^(١)

ويقدم لنا ابو هاشم الجبائي بعد ذلك اثباتا على جانب كبير من الدقة ، وذلك حين يعارض قول البعض باثبات حاسة سادسة نرى بها الله سبحانه ، ويقرر عدم وجود مثل هذه الحاسة فينا . لأنه لو كانت هذه الحاسة موجودة فينا ، لادركنا الله تعالى من كل وجه ندرك عليه المدركات ، وكذلك نراه على كافة

(١) المنى : ج ٤ : ص ٨٧ ، ٩٩

هذه الوجوه بهذه الحاسة السادسة لو كانت موجودة . وكذلك ، يوجب تقرير وجود هذه الحاسة تجويز رؤية المعلوم بتلك الحاسة ، ويوجب كذلك تجويز: أن نرى بتلك الحاسة مالا نراه بالحواس الأخرى .

ومن ناحية أخرى ، لو صدق وجود حاسة سادسة لدى الانسان ، أو بعض أفرادها على الأقل ، لوجد من لا يملك هذه الحاسة الشعور بالنقص بفقدان هذه الحاسة . وذلك « كالضرير » الذى يكتشف النقص فى الرؤية بسبب فقد حاسة الأبصار، وكوننا نعلم بعدم وجود نقص لدينا فى هذه الناحية ، دلالة على بطلان قول الذين ادعوا بأنه يمكننا رؤية الله تعالى بحاسة سادسة .

وما يدل على عدم وجود هذه الحاسة السادسة لدى أحد من الناس ، أن النقص الذى يجده الضرير مرجعه إلى أن هناك حاسة لا يرى بها ، وذلك أيضا يتبين فى [الأكمة^(١)] ، الذى لم يعرف كيفية هذه الحاسة ، فان هذا الانسان إذا جوز وجود هذه الحاسة ، وجوز طبقا لذلك أن يرى ويعلم بعض المعلومات بها ، لتبين النقص الذى فى نفسه .

وكذلك الأمر بالنسبة لنا : كان يجب أن نجد النقص فى أنفسنا ، بفقدان هذه الحاسة السادسة ، لو كانت فى مقدورنا على ماذهب اليه القائلون بوجودها .

والانسان ، يجد النقص فى نفسه بانعدام القدرات أو الحواس وذلك لحاجته اليها لو كانت موجودة ، لأنها لو كانت اداة للكلام أو البطش ، لكان وضعه بوجودها فيه ، ومنها يمكن أن يصل بواسطتها إلى المنافع وابعاد المضار ، على خلاف حاله وهو بدونها الآن ، فلا بد من أن يدرك الانسان النقص فى نفسه إذا كان موجودا .

وطبقا لما أوضحنا من استحالة رؤية الله تعالى ، لأنه فى ذاته لا يرى ، فان مالانرى منه : ما لانراه لمانع يمنعنا من ذلك ، ولولا هذا المانع لصحت رؤيته . ومنه : مالانراه ، لأنه فى ذاته لا يرى .

وثمة دليل آخر ، يتمثل فى أن الله سبحانه لو كان يرى ، لوجب أن نراه على أنخص أوصافه ، ذلك إن الإدراكات تتعلق بالشئ على أنخص أوصافه ، فلو

(١) الأكمة : هو الذى لم يرقط .

رأينا الله تعالى على أخص تلك الأوصاف ، لوجب أن نراه تعالى : قديما ، عالما ، قادرا ، حيا ، لأن صفات الذات كما نعلم هي أخص أوصاف الله سبحانه وتعالى .

ونحن بالاضافة إلى ذلك لو رأيناه تعالى على هذه الحال ، لوجب أن نرى كل ماشاركه في هذه الصفات ، وفي استحالة ذلك بطبيعة الحال ، دلالة على أن الله سبحانه ، لا يصح أن يرى ، والقول بعسحة رؤيته يؤدي إلى ما سبق .

والحجة السابقة التي استخدمها المعتزلة : استحالة رؤية الله تعالى مبنية على برهان الخلف الارسطي ، ذلك بأن التسليم بأن الله سبحانه يرى ، أو أن ذلك في الأماكن يؤدي إلى التناقض ، وإلى وجوب التسليم بالقضية الأصلية والتي اثبتنا كذب نقيضها بعد أن سلمنا بصدقه فرضا ، فلا يبقى أمامنا اذن إلا أن نسلم بأن الله تعالى لا يرى .

ونحن ننهي هذا الموضوع المتعلق برؤية الله تعالى والذي يعد من المباحث الجديدة التي ارتادها المفكرون المسلمون بحقيقتين :

الاولى : أننا لانرى الله تعالى بالابصار ، لأنه سبحانه ليس مرئيا ، ولا يرى في ذاته .

الثانية : أن الله سبحانه لا يرى بالابصار ، لأن البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابلا له ، أو في حكم المقابل له ، فمن اختص بذلك كان في الأماكن رؤيته بالبصر ، وماخرج عن ذلك لا يصح أن يرى بالبصر ..

سابعاً : القدرة والارادة الالهية

جاء موضوع النظر في القدرة الالهية ، وكذلك الارادة الالهية ، مبنياً على معطيات اسلامية خالصة ، وردا على بعض المنشقين الذين حاولوا التشكيك في تلك القدرة والارادة ، والذين حاولوا من وجه آخر أن ينسبوا لتلك الارادة والقدرة الالهية مايفعلون من معاصي .

ويتصل موضوع القدرة الالهية اتصالاً مباشراً بفكرة كمال الله ، ذلك أن أثبات عدم قدرته تعالى على بعض الأفعال يحد من ارادته وبالتالي ينقص من كماله سبحانه وتعالى ، ولذلك فقد برزت بعض الشواهد التي تقرر وتثبت وجود قدرة الله سبحانه وتعالى . وفي هذا المجال ، نفرق بين قدرة الله تعالى على الأفعال وبين فعلها ، أو بمعنى آخر يصح أن يقدر سبحانه وتعالى على الأفعال ولايفعلها ، فهو سبحانه يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلماً وكذباً ، ولكنه تعالى لايفعل ذلك لعلمه بقبحه واستغناؤه عن فعله . ويتبع هذا التصور ويلزم عنه ، أن يكون الله سبحانه وتعالى قادراً على كل جنس من المقدورات . ذلك أن المخترع للجوهر مثلاً ، لابد من أن يخترع الكون فيه ، وإلا لم يصح منه ايجاده .

والله تعالى كما سبق ووضحنا لايفعل الظلم ولايوصف به وفي قوله تعالى :

« ماكان الله أن يتخذ من ولد » ، وفي قوله سبحانه :

« لو أردنا أن نتخذ لهوا^(٢) » يدل على أنه سبحانه كان يجب لو أئخذ ذلك ، أن يكون ظالماً ، لأنه فعل ما ليس له فعله .

ولو كان الله ظالماً — تعالى عن ذلك علواً كبيراً — لكان إما ظالماً لنفسه ، أو للانسان ، او للهو .

وبطبيعة الحال لايصح ذلك كله ، لأن اتخاذه الولد واللهو لايؤثر فينا ، فكيف يكون ظالماً لنا ؟ وكذلك لايوصف الله تعالى بفعل الظلم ، وينزه الله نفسه في قوله تعالى : « وما الله بظلام للعبيد »^(٣) وهذا يدل على أن الظالم هو فاعل الظلم ، وإلا لم

(١) مريم ٣٥

(٢) الأنبياء ١٧

(٣) ١٨٢ ال عمران .

يكن لهذا التنزيه معنى وقول المخالفين لهذا الرأى بوقوع الظلم من الله ، لا يجعل محلا لاعتبار التنزيه الالهى قائما .

وبالنسبة لقدرته تعالى على « الترزيق » فأن الأظهر بالنسبة للإيمان ، أن نقرر أن الرزق من الله تعالى ، على سبيل المجاز ، لا على جهة الحقيقة . ويبين هذا الرأى أن ماوصل اليه الانسان بكده وسعيه ، يضاف الى الله تعالى ، وذلك بالرغم من أنه لولا المشقة التى تحملها الانسان لم يحصل عليه .

وفيما يتعلق بفعل الصلاح والاصلاح ، فلا يجوز نسبة فعله إلى الله تعالى ، لأن ذلك لو كان واجبا على الله سبحانه ، لوجب على الإنسان أن يفعله ، لقدرته على الفعل ، وتمكنه منه ، ولما كان ذلك الفعل غير واجب على الانسان ، فبطبيعة الحال لا يجب على الله سبحانه .

وثمة دليل آخر ، على عدم وجوب فعل الصلاح والاصلاح على الله تعالى ، بان ذلك لو وجب للزم أن يكون ذلك فى الشاهد أيضا ، ولو جب طبقا لذلك إن تازم الانسان النافلة كما تازمه الواجبات ، لأن المعروف أن النافلة صلاح للإنسان واصلاح له كالواجب تماما ، ولولا وجود ذلك فى النافلة ، لما رغب الله سبحانه الانسان فى فعلها .

إذن ، فالصلاح والاصلاح بالنسبة للإنسان ليس واجبا ملزما ، وإنما له ثواب مختلف إذا فعله الانسان باختياره . وكذلك فعل الصلاح من الله تعالى نحو الانسان ليس واجبا عليه ، بل يرجع إلى تقديره سبحانه وتعالى ، واختياره له ، فاختيار الانسان للنافلة ، من حيث أنها أصلاح واصلاح بالنسبة له .

ولما الدليل الثالث ، فى عدم وجوب الصلاح ، والاصلاح على الله تعالى ، فيتمثل فى أنه لو وجب عليه فعل الصلاح ، لوجب عليه سبحانه الثواب ، لأنه صلاح وأصلح للإنسان^(١) .

ولو وجب الثواب بهذا المفهوم على الله تعالى ، لقبح أن يكلف سبحانه الانسان ، لعلنا أن تكليف الله تعالى يحسن منه سبحانه نحو الانسان ، لأنه يتوصل به إلى الخير ، ولو لم يكن فى التكليف ومشقة فى فعل الثواب ، لما حسن من الله تعالى ايجابه على المكلفين ولقبح التكليف .

(١) المغنى ج ١٤ ص ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٩٠

الثواب اذن ، لايجب على الله تعالى ، إنما يتوقف على المشقة التي يبذلها الانسان للحصول عليه ، أو ليتفضل الله به عليه . وبالتالي كان فعل الثواب أو فعل الاصلح ليس بواجب على الله تعالى . وهذا مانصل إليه بعد تحليلنا للدليل الثالث ، بصدد اثبات عدم وجوب فعل الصلاح والاصلح على الله تعالى .

والدليل الرابع ، يتمثل في أنه لو وجب الصلاح والاصلح على الله تعالى ، لوجب أن يعطى الانسان بقدر حاجة المحتاج ، وعلى سبيل المثال لو وجبت العطية على زيد بحسب حال المعطى [أى المحتاج] فكان يجب إذا كان أحدهما أشد حاجة من الآخر ، أن يلزمه أكثر مما يلزم أن يدفع للآخر ، حتى لو سوى بينهما ؛ لوجب كونه ظالماً لأشدهما حاجة ، أو في حكم الظالم .

لايلزم إذن فعل الصلاح والاصلح على الانسان ، لأن ذلك لو كان حقيقة لكان المتصدق يعد ظالماً لو لم يفاضل بين المحتاجين بحسب درجة وشدة حاجتهم ، بان ينقص أو يزيد في عطائه بحسب حالة كل محتاج . فإذا كان فعل الصلاح والأصلح ، غير واجب على الانسان فعله ، فأولى أن لا يكون واجبا فعله على الله سبحانه وتعالى .

وفعل الأصلح لو كان واجبا على الحقيقة ، لحل محل سائر الواجبات ، في أن يستحق تاركه الذم والعقاب ، وان يختلف الثواب بحسب حال الواجب ودرجته وباختلاف الدفع أو العطاء ويدخل في نطاق قدرته سبحانه وتعالى أيضا ، انتصافه تعالى للمظلوم في الآخرة .

والله سبحانه وتعالى في تدبيره للعباد فيما يفعله بهم من نفع بتعريضهم له ، أو دفع الضرر عنهم ، يعد بمنزلة : « ولى اليتيم والمدير لولده » وذلك على حد تعبير القاضي عبد الجبار الهمداني^(١)

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني : هو قاضى القضاة : عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار أحمد بن خليل الهمداني الاستربادى ابو الحسن ، فقيه وأصولى ومتكلم مفسر ، كان القاضى فى أول أمره مقلداً للشافعى فى الفروع ، وعلى رأس المعتزلة فى الأصول . وورد ببغداد وحديث ، وتولى القضاء بالرى ، وتوفى بها فى ذى القعدة عام ٤١٥ هـ . ولقد تبع القاضى المعتزلة بعد أن كان فى أول الأمر أشعرياً ، وترك المذهب الاشعرى بعد أن اكتشف الحقيقة ، فاختار المذهب القدرى المعتزلى . وفى عام ٣٦٠ هـ ، اتصل القاضى بالصاحب بن عباد ، فعينه قاضياً بمدينة الرى .

وحيث أن حال الله سبحانه وتعالى ، على ما ذكره القاضي ، فإنه طبقا لهذا التصور ، يلزم أن ينتصف الله تعالى للناس بعضهم من بعض ، كما يلزمه أيضا النظر في منافعهم ، ويعد ذلك بمنزلة تدبيرهم لأنفسهم لو كانوا عقلاء ، وذلك كله يدخل يقينا في نطاق قدرة الله تعالى .

ومعنى الانتصاف كما يعرفه القاضي : أنه إذا لزمه تعالى حقوق الناس على غيرهم ، فإنه يلزمه أن يستوفي حق بعضهم على بعض ، وبذلك يتحقق الانتصاف كما نجده في الشاهد ، وإذا صدق ذلك في واقعنا ، فلا بد من وجوب تحقق مثله في الله سبحانه وتعالى .

وإذا كان القاضي عبد الجبار الهمداني ، قد انتهى بما سبق وأوضحناه إلى وجوب انتصاف الله للمظلوم في الآخرة ، فإن أبا هاشم الجبائي قد خالفه في هذا ، وذهب إلى أنه يحسن من الله تعالى الانتصاف في الآخرة ، ولا يجب عليه . ولقد أيد أبو علي الجبائي وجهة نظر القاضي فيما قرره ، ورأى وجوب الانتصاف من الله عقلا وصحة وقوعه منه ووجوب ذلك حقيقة (١) .

ونحن بهذا الصدد ، نوافق على ما ذهب إليه القاضي وأبو علي ، إذا أن هذه المسئلة لاشك في وجوبها فمن ينتصف للمظلوم في الآخرة غير الله سبحانه وتعالى ؟ وإذا كان سبحانه يستجيب لدعوة المظلوم في الدنيا فيرحمه ، أفلا تكون استجابته في الآخرة واجبة وهو رب العالمين ، الذي لا بد وأن يقف بجانب صاحب الحق ضد الظالم ؟ وما معنى تحميل المؤمن للظلم والمكاره في الدنيا اذن ، غير أنه ينتظر عوضا واجبا على الله في الآخرة ، يشفى به صدره ، ويفعم به قلبه المؤمن بالانتصاف له ممن ظلمه ؟

== ويرأس القاضي عبد الجبار الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة ، والعبارة التي نسجلها هنا قالها الحاكم عن القاضي ، وهي تعبر بحق عن مكانته العظيمة ، حيث يقول الحاكم : « ليس تخضر في عبارة تحيط بقدر محله في العلم والفضل ، فإنه الذي فتق علم الكلام ونشر بروده ، ووضع فيه الكتب » .

ونفس هذا المعنى جاء في كلام صاحب عنه ، فمرة يقول : « هو أفضل أهل الأرض » ومرة أخرى يقول فيه : « هو أعلم أهل الأرض » . وأما عن مصنفات القاضي فيقال : أن له اربعمئة الف ورقة مما صنف في كل فن . منها في علم الكلام : كتاب الدواعي والصوارف ، وكتاب الخلاف والوفاق ، وكتاب الخاطر ، وكتاب الاعتاد ، وكتاب المنع والتمانع ، وللقاضي آمالي كثيرة منها : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، والفعل والفاعل ، والمحيط في التكليف ، والمبسوط ، وكتاب الحكمة والحكيم ، وشرح الأصول الخمس . علاوة على مؤلفاته في الشروح .

(١) المغني : ج ١٣ : ص ٥٢٦ ، ٥٢٧

وإذا انتبهنا إلى موضوع الإرادة الإلهية ، بعد عرضنا لموضوع القدرة الإلهية ، حسن بنا أن نقف على تعريف معنى الفعل الإرادى ، ولأبأس فى هذا أن نستعير تعريف الفيلسوف اليونانى أرسطو ، فكما قلت فى مناسبات سابقة أنه حدث هناك تأثير متبادل بين الفكر اليونانى متعلقا على الخصوص بادوات هذا الفكر واعنى المنطق والفلسفة وبين بعض اتجاهات فى الفكر الاسلامى ، دون أن يفقد هذا الفكر سماته المميزة وخصوصياته ، ودون أن يتنازل عن سبقه فى المباحث التى ارتادها .

لقد حدد أرسطو الفعل الإرادى بأنه : « الصادر عن معرفة ونزوع » ، وطبقا لمفهوم أرسطو ، فإن الفعل اللارادى هو الذى ينقصه أحد هذين الشرطين : فأتى إما معارضا للنزوع وهو الفعل القسرى اللازم عن أكره أو اجبار خارجى ، وإما خلوا من المعرفة وهو الناشئ من الجهل .

ولعل هذه التفرقة التى قدمها أرسطو بين الفعل الإرادى ، واللارادى ليست فى حاجة إلى تحليل أو تفسير ، ويمكننا أن نضيف لاستكمال هذه الصورة مأورده أرسطو بصدد تفرقه بين الإرادة والأختيار ، فقد فرق بينهما فى أمرين :

الأول : بأن جعل الإرادة اشتها ، والأختيار تقرير مايفعل بعد مشورة .

الثانى : أن موضوع الإرادة : الغاية ، وموضوع الأختيار : الوسائل^(١) .

ونحن نجد فى هذه التفرقة الأخيرة ، مايدل على أن الإرادة مفروضة دائما ، ولكننا ينبغي أن ننوه إلى أن هذا الفرض ليس ناجما عن قسر خارجى كما يحدث فى الفعل اللارادى ، وإنما هو فرض داخلى متجه إلى تحقيق غاية منشودة محددة هى موضوع الإرادة . أى أن الإرادة : تتوفر فيها الرغبة ، بينما الفعل اللارادى يتحقق فيه الأكره .

ونفس هذا المعنى الذى أوردناه فى تعليقنا على تفرقة « أرسطو » ، بين الإرادة والأختيار ، هو الذى أورده القاضى عبد الجبار حين قرر : أن الإرادة ميل النفس إلى الفعل ، ومن ثم فهى تقتضى الدواعى إليها فتمت قوت دواعى الانسان إلى شئ ارادة لاحالة ، كما أنه إذا صرفته الصوارف عن شئ لم يرده وربما كرهه^(٢)

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٤٩ — ٢٥٢

(٢) المغنى ج ٦ — الإرادة ، ص ٨

ونحن يمكننا بعد مراجعة وتحليل النص السابق أن نقول: أن الإرادة نداء، يتلوه فعل مرغوب فيه ، يتحقق فيه أمران : الالتزام ، وتحقيق غاية منشودة . وبهذا فإنه يمكن حتى اعتبار الالتزام ارادى ، لأنه يسخر في تحقيق هدف تحوص النفس عليه في صورة معينة ، فالالتزام هنا منهج في الوسيلة [الفعل] لتحقيق الغاية [موضوع الإرادة] .

ويجمع المعتزلة ، على أن الإرادة من صفات الفعل ، ومن ثم فهي تتبع الفعل الالهي من حيث وجب أن يكون عدلا . والله ترتيبا على التصور السابق ، يريد في الحقيقة .

ولابد على رأى المعتزلة من أثبات الإرادة الالهية ، لأن أنكار كونه تعالى مريدا ، يوجب التغير على الله تعالى ، وذلك لأن الله تعالى إذا أصبح مريدا بعد أن لم يكن كذلك ، لكان ذلك معناه أنه سبحانه قد تغير من حال [انعدام الإرادة] إلى [وجود الإرادة]

ويميز المعتزلة بهذا الصدد بين أمرين : التغير والتغاير ، وننتهى إلى أن هذه المعانى جميعها لا تصح على الله تعالى . فالشئ الواحد ، لا يجوز أن يكون متغيرا في الوقت نفسه . وإنما يصح ذلك بمعنى آخر « فالجمله » أى « الكثرة » ، توصف بأنها : متغايرة ومتغيرة ، أى متغيرة فيما بينها وغيرا لغيرها كمجموعة ، أى أن الشئ الواحد يستحيل أن يكون غير نفسه ، ويصح أن يكون غيرا لغيره .

وقد يوصف الشئ الواحد بالتغير ويقصد بذلك ، أنه دخل فيه مالم يكن فيه من قبل ، فيذكر الشئ ونعنى به ما حدث فيه ، ويتبين ذلك من المثال : « إن الحياة قد تغيرت علينا » .

وكل هذه المسائل في التغير والتغاير لا يصح تطبيقها على الله تعالى من حيث أصبح مريدا ، بعد مالم يكن^(١) ولابد لنا أن نكون لاحظنا الطريقة التى يعالج بها المفكرون المسلمون مواضيع الفكر الخاصة بهم ، فالأداة بلا شك فيها ملامح التراث اليونانى ، أما المباحث وطريقة المعالجة واللغة فهي اسلامية خالصة .

(١) المغنى ج ٦ ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧

لقد استخدم المسلمون منطق اليونان وافادهم فى تناول القضايا تحليليا وتركيبيا ، ولكن اهتمامهم قد انصب بالقاء الضوء على موضوعات فكرية اسلامية بحتة ، تتصل بصلب العقيدة وتستند اساسا على كتاب الله وسنة رسوله . وهذا هو معيار قبول أو رفض أو معالجة أى فكرة شكلا ومضمونا .

والارادة الالهية عند المعتزلة ، ارادة محدثة ، والدليل على ذلك أن أفعال الله سبحانه قد أوقعها على وجوه ، وقد كان يصح أن يجعلها على خلاف ذلك . والأرادة لاتكون بهذه الصفة [محدثة] إلا والله سبحانه ، أصبح مريدا ، كما كان يصح أن لا يكون مريدا . وهذا يثبت أن الارادة محدثة ، لأن الله إذا أحدثها [بهذا المفهوم : أوجدها] أصبح تعالى مريدا لها ، وفى الوقت نفسه يجوز أن لا يحدثها الله ، وبالتالي لا يكون مريدا لها .

وأما القدرة الالهية ، فهى باقية دائمة . ومما يثبت ذلك ، أن القدرة الالهية لو كانت غير دائمة لاستحال أن يقدر الله تعالى على الفعل بعد أوقات وإذا كان الانسان نفسه يقدر على الفعل بعد أوقات ، فأن الأولى أن تثبت قدرة الله سبحانه على ذلك دائما .

وفى القرآن الكريم ، آيات تثبت أن الارادة الالهية محدثة . يقول تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض جميعا »^(١) .

ومعنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى ، كان بإمكانه الفعل ، ولكنه لم يفعل أى لم يحدث الارادة للفعل ، رغم أنها مقدورة له سبحانه وتعالى .

وترتيبا على ذلك : لا يصح أن يقال : « لو شاء الله أن يؤمن الكفار لآمنوا » ، وإنما يجوز قول ذلك إذا صح أن يشاء الله ذلك من الكفار . وهذا يوجب كون الارادة محدثة ، مقدورة لله تعالى ، يصح أن يفعلها وأن لا يفعلها . والله سبحانه وتعالى حسب مذهب المتكلمين ، لا يريد القبائح ، والآيات تحقق هذا :

يقول تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » ويقول سبحانه : « وما الله يريد ظلما للعالمين »^(٢) وبين من تلك الآيات أن الله سبحانه وتعالى لا يريد الظلم ، وكذلك لا يريد شيئا من المعاصى لأنها جميعا ظلم .

(٣) عمران ٣

(٢) غافر ٤٠

(١) يونس : ١٠ .

والمعاصي ، إنما تعد ظلماً لأنها ترجب الانتقاص من ثواب الإنسان الذي كان يستحقه ، لأن عدم حصوله على النفع يعد في ذاته ضرراً . وحيث قد ثبت أن جميع المعاصي ظلم ، وأن الله تعالى لا يريد الظلم ، فيجب أن نجزم بأن الله تعالى سبحانه لم يرد من ذلك شيئاً ، أى أنه تعالى لا يريد القبائح .

ويذهب « المجبرة » ، إلى أن الله تعالى يريد المعاصي ، واستدلوا على ذلك بحديث رواه عن رسول الله ﷺ أنه قال : « لو شاء الله أن لا يعصى ما خلق ابليس » . والله سبحانه وتعالى بطبيعة الحال وخلافاً لرأى « المجبرة » لا يريد المعاصي ، وأن الحديث السابق لم يصححه أحد من أهل المعرفة بالأخبار ، وهو بدون أسناد ثابت ، وبناء على ذلك لا يمكن التعلق بهذا الحديث واثبات أن الله تعالى يريد المعاصي . وإنه حتى لو صح هذا الحديث المروى عن رسول الله ﷺ ، فإن دعوى المجبرة تنهافت لأن من قولهم : « أن الله لو لم يخلق ابليس لعصاه الناس ، متى خلق فيهم قدرة المعصية ، ولو لم يخلق ذلك فيهم لما عصوه وإن خلق ابليس »

واضح إذن من العبارة السابقة للمجبرة ، أنه لا توجد علاقة بين تخلق ابليس ومعصية العصاة ، وقد يكون أولى أن نقول : إن لخلق ابليس حكمة أخرى تتمثل في إثارة الرغبة في المعصية بدعائه وترغيبه للإنسان في المحرمات ، مما يترتب عليه زيادة المشقة في التكليف . وتحكى كلمات الله المهام الموكلة « لابليس » ممثلة في غواية الإنسان ودعوته للشر

وتبدأ القصة كما وردت في الكتاب الإلهي : قصة أول معصية ، وأول جزاء وقعه الخالق سبحانه وتعالى :

« ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين^(١) » هكذا كان الأمر واختلقت الاستجابة : طاعة ومعصية : أطاع الملائكة ربه لنوازع الخير فيهم ، وعصى إبليس خالقه لكمون دواعي الشر في نفسه ويلطف الخالق ورحمته وعبد يسأل أول العصاة :

« مامنك أن لا تسجد إذ أمرتك ، قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين »^(٢) .

(٢) الاعراف : ١٢

(١) الاعراف : ١٠

لقد أصر داعية الشر عنادا وعصيانا ، فكان عقاب الخالق :
« قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج انك من
الصاغرين^(١) » ولنا هنا وقفة هامة :

لقد أصدر الخالق الكريم — بعد صبر وأناة — حكمه بعقاب « ابليس » ،
إذن فهذا أمرُ الهى لا يَحتمل الجدل بمشروعية التكليف ، فتوقيع هذا العقاب على
ابليس معناه مسئوليته عن فعله . وليس هذا فحسب ، بل أن الله سبحانه وتعالى
استخدم إرادته القادرة فى إخراج « ابليس » من الجنة .

هنا إرادتان موجودتان ، وقدرتان للخالق ، ولكن منهما إرادة وقدرة لم
يستخدمها الخالق :

إرادة الطاعة من ابليس ، وقدرته تعالى على أجباره ، أما الإرادة الأخرى فقد
تجلت بالقدرة وكان العقاب .

وهنا تتكشف رسالة « ابليس » حين يتساءل :

« قال فما أغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم »^(٢) .

وتظهر مهمة « ابليس » ، أن يصير داعيا إلى الشر ومرغبا خلق الله فى فعله ،
وأن يعمل على استجابة كل من يتمكن من غوايته ، منحرفا عن الصراط
المستقيم ، إلى الضلال المبين :
« ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولآتجد
أكثرهم شاكرين^(٣) »

ويتجلى العدل الإلهى مرة أخرى ، مؤكدا عقاب ابليس ، وفى الوقت ذاته
محذرا خلقه من اتباع طريق الغواية ، لأن نهايته معروفة مسبقا : الجحيم .

« قال اخرج منها مذنوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم
أجمعين »^(٤) .

(٣) الأعراف ١٧

(٢) الأعراف : ١٣

(٤) الأعراف ١٨

(٢) الأعراف ١٦

أدى بنا نفى كلام المجبرة متعلقا بالحكمة من خلق إبليس ، إلى أن خلق الله تعالى جاء محققا له بالترغيب والدعوة إلى المعصية ، لا على مذهبهم باعتبار أن الله يريد المعاصي ولولا ذلك لما خلق إبليس .

وفي رأينا أستكملا لتلك الصورة ، أنه لابد من تلازم أمرين : خلق الله لإبليس ، وخلقته تعالى القدرة على الفعل في الإنسان ، والإنسان بدوره يواجه هذه القدرة [خلق نوعية الفعل] إما توجيهها للطاعة أو خروجها للمعصية ويستحق طبقا لذلك : الثواب أو العقاب . دعاء إبليس هنا إذن يضاعف من معاناة الإنسان ، فإلى جانب شهوته الذاتية لفعل المعصية لما يصحبها من لذة محرمة ، يناديه إبليس حتى لا يتردد ويتجه للطاعة والخير ، وبين نداء الله ، ودعاء إبليس تكمن حيرة الإنسان أيهما يختار ؟ وعليه [هو] أن يختار أحد الطريقتين ولا مشكلة في هذا فنهاية كل طريق محددة وواضحة تماما .

لقد أعطتنا القدرة الالهية قدرة واعطتنا ارادة الفعل والقدرة عليه ولكن في نطاقها العام ، وعلينا أن نتجه بعد هذا بارادتنا النوعية وقدرتنا الفرعية ، لا على خلق الأفعال ، وإنما على توجيهها بعد الخلق الالهى لها بخلق نوعى ، وتحديد وجهتها : إما ارادة للخير ، وإما أرادة لتركه أو إرادة لارادة الشر . تلك هى قدرة الله ، وهذه هى ارادته ، على الخلق مطلقة ، وعلى المشيئة قاطعة .

وتلك هى قدرة الإنسان ، وهذه هى ارادته ، قدرة على الفعل ، وارادة لخلق نوعيته ، ولاشك أن الفرق بينهما شاسع ، لاختلاف المصدر : خالق ، ومخلوق .

ثامنا : النظر والمعارف :

ويستمر عطاء الفكر الاسلامي الخالص ، بمعالجة موضوعات فرضتها طبيعة الايمان ، وبمادة قرآنية حديثة صرفة ، ومنهج يستند اساسا على عقيدة التوحيد مستعينا بآلة الفكر اليوناني في براعة وحذف : وأما الانسان والمعارف التي يكتسبها ، والنظر الذي يتمكن الانسان عن طريقة من العلم والمعرفة ، أو بعبارة أخرى : العلم والمعرفة وهما وليدا النظر : هل يجب على الله سبحانه وتعالى ايجادهما في الانسان ؟ يرى المعتزلة ان ذلك واجب على الله تعالى ، ولقد جعل الله سبحانه وتعالى المكلف بحيث ترد عليه الخواطر وذلك لكمال عقله . ولو لم يلزم الله الانسان المعرفة ، لكان لا بد من أن يعلمه أنه لا ضرر عليه إذا هو لم يحصلها ، وكذلك إذا كان لا يصبح جاهلا وشاكا متى لم يتجه إلى العلم ، لوجب أن لا يكون على الانسان ضرر إذا هو لم يحصل العلم والمعارف .

والتسليم بصحة ماسبق يوجب القول ، بان الله سبحانه وتعالى يبيح للانسان الجهل والشك وهذا يقبح يقينا في عين الحكمة الالهية وحيث قد ثبت فساد هذا الافتراض ، فقد لزم أن نقرر : أن الله سبحانه وتعالى قد أوجب المعرفة ، ونحسن منه تعالى هذا الانجاب ، بل ونجب متى جعل المكلف على هذه الصفات أن يكلفه لاحالة ، وعلى هذا يكون انجاب المعارف واجب^(١) .

والله سبحانه وتعالى لا يضطر الانسان للمعارف ، لأن الله تعالى لو اضطر الانسان للمعرفة ، لما حسن منه أن يكلفه ، لأنه في هذه الحالة كان في مقدور الله سبحانه وتعالى ، أن يفضل على الانسان بالثواب اليسير ولا يستحق أن يكلف الانسان من أجله . وبعبارة أخرى : الله سبحانه وتعالى يكلف الانسان ونحمله المشقة ، ولا يضطره لينال الثواب الأوفر ، وإلا فإن في وسعه سبحانه أن يفضل على الانسان بثواب بسيط دون أن يكلفه ، وفي هذه الحالة يجب قبح التكليف ، خاصة من الانسان الذي يعلم الله تعالى أنه يكفر ، فاذا بطل ذلك ، ثبت أن الله تعالى لا يضطر أحدا من المكلفين للمعارف^(٢) .

بين النظر والعلم والمعرفة :

أما فيما يتعلق بالنظر : فلا بد له من موضوع هو : المنظور ، فهو في هذا كالاتقاد لأبد أن يتعلق بغيره ، تدعو اليه الدواعي والخواطر فتبعث النفس نحوه .

(١) المعنى ح ١٢ ص ٤٩٥ - ٤٩٦ - ٥٠٧ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥١١ ، ٥١٢ .

والنظر فعل كسائر الأفعال الأخرى ، يصدر عن ارادة الانسان وقدرته وتجاوز فيه القلة والكثرة ، ويستحق الناظر عليه الثواب والعقاب والنظر من حيث كونه فعلا من أفعال الانسان ، فانه في الأمكان أن يتولد عنه فعل آخر هو من عمل الانسان أيضا ، وأعنى به : العلم والمعرفة .

النظر إذن ، يولد العلم متى صدر عن أنسان عاقل متمكن ، وتبعاً لهذا فان العلوم تكثر بكثرة النظر ، كما أنها تقل بقلته .

والعلم بالنسبة للانسان ، تبين وتحقق ويسمى على حد تعبير القاطنى عبد الجبار الهمداني ، فهما وتفقهها وفطنة ، وهو مايطمئن اليه العاقل ، وتسكن نفسه به .

والعلم بهذا المفهوم ، يعد متولدا في عرف المعتزلة ، بينما يذهب الاشاعرة إلى أن العلم هو معرفة المعلوم على ماهو عليه ، ويؤكد الأشعرى بالذات على حدوث العلم بالعادة .

وبما لاشك فيه ، فانه في جميع أحوال النظر والعلم والمعرفة ، لا بد من توفر وجود شرط أساسى فيها : أن يكتمل عقل الناظر ، وأن يتوفر له موضوع ينظر فيه .

حقيقة وجنس النظر : هناك عدة صور أو وجوه للتعبير عن النظر ، وذلك كما يحدث عند تقليب الحديقة الصحيحة نحو المرئى التماسا لرؤيته . ويعبر كذلك بالنظر عن الرحمة والاحسان ، وعن نظر القلب . ويتضمن نظر القلب الفكر ، لأنه لاناظر بقلبه إلا مفكرا ، ولامفكر إلا ناظرا بقلبه ، وتعلم الحقائق على هذا النحو .

ويعرف المعتزلة الفكر بصفاته الخاصة ، كما يحدث في الجسم مثلا ، فلما كان الجسم هو الطويل العريض العميق ، وكان كل ما يختص بهذه الصفة جسما ، فكذلك القول بالنسبة للفكر . فالفكر : هو تأمل حال الشيء ، والتمثيل بينه وبين غيره ، أو لتمثيل حادثة عن غيرها ، وهذا مايجده الانسان العاقل من نفسه ، إذا فكر في أمر الدين والدنيا^(١) .

(١) المعنى : ح ١٢ ، ص ٤ .

والناظر يجد نفسه ناظرا لأنه يدرك الفرق بين حالة النظر التي يكون عليها ، وبين مختلف الأحوال الأخرى التي يختص بها : كالفرق بين الإرادة والاعتقاد .

وكما يحدث في الإرادة أو الاعتقاد فمن وجوب فعل الإنسان لهما لعل أو لمعنى يدركه ويسعى إليه ، فكذلك الأمر بالنسبة للناظر ، فيكون الناظر ناظرا لاختصاصه بحال لا لأنه فعل النظر .

ويذهب بعض المعتزلة مخالفًا لما سبق ، إلى أن الناظر إنما يكون ناظرا ، لأنه فعل النظر ، ويعزز هؤلاء وجهة نظرهم بأن الناظر طالب للمعرفة ولا يجوز أن يطلب ذلك إلا وهو فاعل للنظر ، وذلك كما يحدث في الإرادة ، فالمريد لا بد من كونه قاصدا ومختارا للفعل ، وتكون ارادته جهة للفعل ، ولا تكون الإرادة كذلك إلا وهي من فعل الإنسان .

وأما أحوال النظر ، فانها تقتضى تعلقها ببعض وذلك كتعلق العلوم بعضها بالآخر ، لأنه لا يصح أن ينظر في حدوث الأعراض ، إلا بعد النظر في اثباتها .

والشك ، يعد من المراحل الهامة في النظر ، ولهذا لا يصح النظر إلا مع الشك في المدلول ، فأما إذا كان عالما بالمدلول ، فالنظر لا يعد صحيحا من الناظر حيث لا موضوع ينظر فيه .

وأما عن حد العلم وتعريفه ، فانه عند المعتزلة : المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله . وهو أيضا : اعتقاد الشيء على ما هو به ، إذا دفع على وجهه .

وبين المعتزلة أن « حد الشيء » يجب أن يتناول ما به يبين المحدود عن غيره . وما يقصد بالحد : الكشف عن الغرض ، ولهذا لا يمتنع في كثير من الحدود أن تذكر مقدمات لها . كما يجوز أن يضم حد إلى حد آخر .

وأما « حد » العالم فهو : أن يصح الفعل المحكم منه ، إذا كان قادرا عليه مع السلامة ، ومعنى السلامة هنا ارتفاع الموانع والتمكين .

وأما عن الأسباب التي تدعو للحد ، فتتمثل في أن كثيرا مما نقصد تحديده لانجد فيه عبارة لغوية ملخصة لذلك المعنى ، ومن ثم نحتاج إلى ذكر أحكام تتعلق به ، وأحوال ترجع إليه . كما نفعل في حد : القادر ، وغيره من صفات الحى ، وكذلك : الاجلاء .

وفى التفرقة بين الإدراك الحسى والعقلى : نجد لدى المعتزلة وضوحا وتمييزا وصحة فى التفرقة بينهما ، فنحن نعبر بالحس عن أول العلم بالمدركات ولهذا نقول :

« حسسنا بالحمى » ، ولا نقول : « حسسنا بان الله واحد » . لقد تمكن المعتزلة من التمييز فى دقة ، بين ماهو معقول وماهو محسوس أو بين المدركات الحسية والمدركات العقلية والعالم يختص بسكون النفس ، وأما الجاهل والظان فلا تسكن نفوسهما لهذا السبب ، وأن سلامة العلم من الانتفاص لا ترجع اليه وإنما إلى طريقه .

والادراك طريق العلم ، إذا كان المدرك عاقلا واللبس عن المدرك زائلا : والعلم الحاصل للانسان المدرك يجب أن يكون من فعل الله ابتداء .

والنظر الصحيح يولد العلم ، وعلامة صحة النظر سكون نفس الناظر إلى صحة مآعقده ، واختلافه عن الجاهل ، والشاك ، والظان .

ولذلك ، يظهر من الناظر ما يقتضى سكون نفسه إلى الحق ، بينما يظهر الاضطراب والمكابدة على المخالف مما يدل على زوال سكون النفس عنه .^(١) والعلم ، باعتباره متولدا عن النظر الصحيح ، فإن النظر الزامل لا يولد إلا العلم ، ولا يوجب الجهل أو يولده .

والدليل على ذلك ، أن النظر الصادر عن جميع الناظرين فى دليل الشيء الواحد ، يقع على وجه واحد ، ونتيجة لذلك فانه يجب أن لا يختلف ما يتولد عنه ، فاذا ولد النظر العلم لبعض هؤلاء ، فانه يجب أن يولده لسائرهم . وعلى النقيض من ذلك تماما ، فان النظر لو كان يولد الجهل للبعض ، لوجب أن يولد لسائرهم مثله . ويضرب المعتزلة لذلك مثلا : بأن الرمى من جميع الرماة إذا وقع على سمت واحد ، لم يختلف ما يتولد عنه من الأصابة .

ولعلنا نضيف لما سبق ، أنه وأن كان النظر الواقع من جميع الناظرين يولد فيهم جميعا العلم ، إلا أن الدرجات تختلف وكذلك الحال تباعا بالنسبة للرماة فبالرغم من أنهم يرمون جميعا على سمت واحد إلا أن اصابتهم تختلف بعدا أو قريبا عن

(١) المغنى : ج ١٢ ، ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٩

الهدف ، أو مصيبا له إصابة ضحيحة . وبالنسبة حتى للعلماء قد يولد فيهم جميعا النظر العلم ، ولكن درجات اتفاقهم تتفاوت وتتأثر بعوامل الفكر والشخصية واختلاف المعطيات الثقافية ، ودرجة الذكاء والقدرة على التحصيل وما إلى ذلك من أسباب تؤدي لاختلاف التحصيل الكيفي بين الناظرين .

وأضافة إلى ذلك قد ينظر الانسان ولا تحصل له المعرفة ، لقصور في العقل أو غيره ، ولهذا نرى أن النظر قد يولد العلم على اختلاف ، وقد لا يولد للناظر علما اذا كان على نحو ما ذكرنا ، دون أن يولد جهلا . ولهذا نرى أن النظر لا يصح أيضا الا من مكتمل العقل الممكن .

والنظر لا يولد النظر ، ذلك أنه قد ينظر والموانع مرتفعة ، ولا يستتبع ذلك حدوث نظر ثان ، ولو كان النظر حقا مولدا للنظر ، لوجب أن يحصل الثاني عنده ، والثالث عند الثاني ، وفساد ذلك معروف . وفي وقت قبح الشك عند النظر : ذهب المعتزلة إلى أن الشك يحسن في أول حال التكليف ، لأنه يعد ضرورة لا بد من تعديل عنها ، فأما بعد ذلك الوقت ، فإنه يقبح ، حيث يحل محله العلم اليقين الناجم عن النظر الصحيح بعد الشك . وهذا في الحقيقة أمر يستقيم وحقائق الأمور كما نراها . ولذلك ذم الله تعالى من شك في النبوات بقوله :

« أنهم كانوا في شك مريب^(١) » وكذلك قوله تعالى :

« وقالت رسلهم أفي الله شك^(٢) » وأما عن كيفية النظر في معرفة الله ، فالطريق إلى ذلك واحد في باب الدين والدنيا ، ويتأق بمحدث خوف في نفس الناظر يجعله يحس بخشية إذا هو ترك النظر ، ويأمل زوال هذا الخوف بفعل النظر .

ومعرفة الناظر ، لا تستلزم خاطرا وذلك أن الانسان العاقل إذا عرف العادات تبين له عقلا الطريق إلى معرفة الله وفي أي شيء ينظر ، فيجب أن يستغنى في هذا عن تنبيه الداعي . ويجمع المعتزلة على استحقات المكلف للمدح إذا نظر في المعارف ، والذم في حال تركها ، ويستدل على ذلك بأنه قد ثبت أن المكلف يستحق الثواب بفعل الواجبات ، والعقاب بتركها ، إذا كان عارفا بالله وصفاته وحكمته ، والثواب وغير ذلك من المسائل .

(١) سبأ : ٤

(٢) ابراهيم : ١٠

ويستدل على ذلك أيضا ، بأن الأمر لو لم يكن على هذه الصورة ، لكان الله تعالى مغريا للمكلف بترك النظر ، من حيث جعله يشتهى فعل القبيح ، ولانطوق نفسه إلى أداء الواجب . كذلك فإن الله بهذا الفعل — لو كان حقيقة — يقرر في عقل المكلف عدم وجود مضرة عليه في ترك الواجب ، والأغراء بفعل القبيح ، وبطبيعة الحال يستحيل أن يدعو الله تعالى — وهو أحكم الحاكمين — إلى ترك الواجب والترغيب في فعل القبيح .

وأما عن وقت استحقاق الثواب والعقاب ، فقد اتفق المعتزلة جميعا ، على أن المكلف — عند النظر الأول — يستحق المدح والثواب إذا فعله ، ويستحق الذم إن هو تركه .

وأما بعد ذلك من النظر فإن المكلف لا يستحق الثواب به ، إلا إذا فعله على الوجه الذي وجب .

وأما فيما يتعلق بالعقاب الذى يستحقه المكلف ، لعدم فعله النظر الأول ، فغالبية الآراء تنص على أن العقاب على الإخلال بالنظر الأول تزيد درجته شدة من حيث أنه هو الذى يؤدي بعد ذلك لصحة النظر والمعارف ، فهذا النظر والمعرفة المتولدة عنه يصح مابعده من النظر والمعارف .^(١)

وبعض الأمثلة العلمية تفيّد في توضيح ذلك ، فالطهارة المصححة للصلاة الواجبة يكون ثوابها أكثر منها لو وجبت بانفرادها ، ولم تكن وجهها في تصحيح غيرها .

واضح هنا أن الفعل يعظم [الطهارة] إذا أدى إلى منافع كثيرة [أداء الصلاة وما يتبعها من ثواب] وعلى النقيض من ذلك ، فقد يعظم العقاب على هذا الفعل إذا كان مؤديا بصاحبه إلى استجلاب المضار العظيمة .

وترتبا على هذا الفهم ، فعند وجود السبب يتحقق ثواب المسبب إذا كان من المعروف إن المسبب إذا وجد ، صار المسبب في حكم الواقع أو الموجود ، بل يتعذر على الإنسان عدم إيقاع السبب لو حاول ذلك ، لأنه يكون في حكم المقرر . وهذا تأكيدا آخر لأهمية البداية في الفعل .

(١) المغنى ج ١٢ : ص ٣٥٢ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ .

ويحسن من الله سبحانه وتعالى ، انجاب النظر والمعرفة على المكلفين ، وذلك تعريضا بالمكلف لدرجة الثواب . ونحن نرى أن الله سبحانه وتعالى ، لا يضطر المكلفين للنظر ، والمعرفة ، ونلح في تقرير ذلك . فإنه لولا تلك الحرية في النظر والمعرفة ، لما كانت هناك ضرورة في وجود التكليف ، لأنه كان في إمكان الله تعالى أن يفضل بإثابه من يطيع ، ولو أن الله تعالى أضطر المكلف للمعرفة ، لقبح تكليف من يكفر ، ولما كان في كفره مسئولية عليه . بل هي مسئولية الله تعالى — تعالى عن ذلك — الذي أضطره للكفر .

وبطلان هذا الأمر ، يؤدي بطبيعة الحال للتسليم بالقول بانجاب النظر ، وبطلان القول بان الله يضطر المكلفين للنظر والمعارف . والمسئلة واضحة تماما فيما يتعلق باتجاهنا الذي نلتزم به . فالله تعالى يمنح القدرة للمكلف على النظر والمعرفة ، والتمييز بين الايمان والكفر ، والخير والشر . وكذلك يعطى الله الانسان القدرة على معرفة النهاية لكل أفعاله ، فإما الثواب وإما العقاب . والانسان العاقل الممكن له بعد هذا كله أن يختار بعد أن يعين التفكير منذ البداية — النظر الأول — وتلك البداية هي التي — بلا شك — تحدد نهاية الطريق : فالمطيع ، عند الله له ثوابه ، والعاصي له جزاؤه ، وتلك هي الحكمة من وراء النظر والمعرفة ، يوجبها الله على المكلف ويمكنه ، فيحسن تكليفه .

وتتصل فكرة [الخاطر] بموضوع النظر والمعارف وبينما يرى بعض المعتزلة أن الخاطر كلام ، وهذا الكلام إما أن يفعله الله تعالى أو أن يأمر بعض الملائكة بفعله ، يذهب البعض الآخر إلى أن الخاطر ليس بكلام بل هو ظن واعتقاد ، ويؤيدون وجهة نظرهم بأن الخاطر لو كان كلاما ، لوجب أن يكون الله تعالى مكلما لكل مكلف ، وقد ثبت انه سبحانه وتعالى يخص بعض أنبيائه بأن كلمة دون غيره^(١) .

ويرد من قرر أن الخاطر كلام متمسكا بوجهة نظره : بأنه لا ينبغي إذا اثبتنا الخاطر كلاما ، أن يكون الله تعالى مكلما كل الخلق على النحو الذي كلم موسى عليه ، كما لا ينبغي إذا جعلنا قوله تعالى :

« يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ »^(٢) كلاما وخطابا لجميع المكلفين ، أن يكون مكلما لهم جميعا على حد ما كلم موسى . وإنما أختص موسى عليه السلام

(٢) النساء (١)

(١) المعنى : ج ١٢ ، ص ٣٩٥ .

بذلك ، لأنه تعالى كلمه على وجه مخصوص ، لم يكلم عليه غيره . ويعزز أبو هاشم الجبائي وجهة النظر القائلة باعتبار الخاطر كلاما بقوله : أن الخاطر لو كان أعتقادا لكان الانسان مضطرا اليه ، ومانعه يخالف ذلك . وفي صورة شيقة يقدم لنا أبو هاشم نصا رائعا يبين فيه كيفية ورود الخاطر من الله سبحانه وتعالى للانسان فيقول :

« أنظر لتعلم أن لك صانعا ومدبرا دبرك ، وتعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب ، والعقاب على فعل القبيح . ومتى لم تعرفه وتعرف هذا الثواب والعقاب ، كنت إلى فعل القبيح أقرب ، لأنك تجد شهوته فيك ، وأنت إذا عرفته كنت إلى التباعد منه أقرب ، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع ماثير فيك ، وأنت إذا عرفته كنت إلى التباعد منه أقرب ، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع ما يؤثر فيك من غم ونقيصة ، فلا تأمن أن تستحق به المضار العظيمة . فإذا نبهه على ذلك ، كان قد نبهه على الوجه الذي له يجب النظر والمعرفة ، لأن وروده بذلك هو : الخاطر . في أنشودة الهية خالدة آذن ، يسعى الانسان للتعرف إلى الخاطر ، وما يستفيدة الانسان من تلك المعرفة بعدا عن العقاب ، وتحقيقا للثواب بفضل الخاطر الذي يعد : منها ، ومنذرا ، ونذيرا هذا هو سبيل الاتجاه لله سبحانه وتعالى والوصول للمعرفة اليقينية الخالصة ، وليس هذا فحسب بل يخلص الخاطر بالانسان إلى تحقيق النتائج الطيبة المرجوة باتباع صوت الله داخل الانسان ، وسلوكه سبيل الخير ، والبعد عن موارد الشر والتهلكة ، وحصيلته كلاهما — الخير والشر — واضحة ومحددة تماما .

هنا طريقتان : أحدهما يؤدي للخير والسعادة . والآخر : ينتهي بصاحبه للهلاك والدمار .

هكذا يحدد لنا اطارا اخلاقيا ودينيا عظيما ، به نعلم طريقه ونتجه إليه في معرفة خالصة .

وانها ليست معرفة عابرة ، كما أنها ليست معرفة صورية ، وليست ترديدا ، ولا هي معرفة متوارثة ، وأما هي معرفة الهية صبت في النفس الانسانية صبا لم يصيبها أحد ، وأما صبا الانسان في نفسه ، بعد أن أقتنع بها وآمن وبعد أن فحصها وتيقن من صحتها .

أن ما يدخل النفس بعد اقتناع ذاتي ، وإثر تجربة حدسية خالصة في أعماق
الوجدان ، لا يمكن للإنسان أن يتنازل عنه أو حتى تقل درجة تشبثه به .

هكذا يكون الخاطر مصدره المعرفة الإلهية المقنعة الراسخة
لا يفهمها إنسان لإنسان ، ولا يدخلها إنسان في ذات إنسان ، أو حتى في قلبه .
هي معرفة ناجمة عن اليقين النفسي ، وصادرة عن الشعور الواعي المتفهم المدرك
الراضى ، هي معرفة دخلت للإنسان عن طريق هذا الإنسان معرفة متفتحة داخلة
إليه وليست دخيلة عليه ، وأن كان لأحد فضل في ثباتها واستقرارها ... فهذا
الفضل يرجع إلى الله وحده لا شريك له .

تاسعاً : الرزق والملك ، والاصلاح ، واستحقاق الذم والتوبة :

وفي نفس الاتجاه ، اعنى استكمال النظر فى المباحث الخالصة التى خاض فيها المفكرون المسلمون دون تأثر أو تقليد ، نحدد معنى الرزق والملك كما عالجهم هؤلاء من صميم البحث فى أمور دينهم ودنياهم .

ويستخدم معنى : الملك ، فى وصف الله سبحانه وتعالى بأنه مالك لأفعالنا ، وذلك من حيث يقدر تعالى على ابطالها ومنعنا منها .

ولقد أوردنا فى مناسبة الكلام عن القدرة الالهية ، مذهبنا اليه تقريراً من أن الله سبحانه وتعالى يستطيع ابطال الأفعال الانسانية ، وتلك هى القدرة الالهية كما نتصورها ، وهذا هو النطاق الممتد لارادة الله سبحانه وتعالى ولمشيئته .

نحن اذن فى النهاية ، نرجع إلى الله تعالى باعتباره صاحب الحق الأول فى التقدير ولا يشاركه أحد . إنها ارادة : كن ، فيكون . ارادة المالك والقادر والمتصرف .

وتمشينا مع ما أوضحنا ، يرى المعتزلة أن كل ما نملكه فالله تعالى المملك لنا ، لأنه قد أعطانا القدرة على التصرف فى هذا الملك . بل ومنع الغير من أن يمنعنا من الحصول عليه . والملك يقصد به ما يكون مردوداً إلى الذى ملكه واختص به ، وينطبق ذلك على من يعقل من الناس والملائكة والجن والاطفال ، وهذا هو الملك الذى للملكه الحق فى الانتفاع به^(١) .

والآلام ، تقبح لأنها ظلم وتكون ظلماً لأسباب : منها ، أن تتعرى من نفع ودفع ضرر واستحقاق .

ومنها : أن يقترب بها الظن لبعض هذه الوجوه ، فيغتم عند ذلك ، فتقبح لمقارنة الغم بها .

ومن الآلام أيضاً ما يقبح ، إذا وقعت على نحو لا يستحق صاحبها عليه الحمد والشكر .

وأما تعد الآلام ظلماً لتعريضها من أمور أربعة :

(١) المغنى : ج ١١ ، ص : ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩ .

الأول : النفع الموفى عليها ..

الثاني : دفع ضرر أعظم منها .

الثالث : أن تكون مستحقة على جهة العقوبة .

الرابع : أن يظن فيها أحد هذه الوجوه .

وتكون الآلام عبثاً : متى فعلها الانسان وهو غير ظالم بها إذا لم يكون فيها معنى ، وذلك مثل أن يبيح لرجل أن يضربه ويعطيه مقابلاً لذلك : درهما . فمتى فعل ذلك وأعطاه الدرهم ، فهو غير ظالم ، لكنه عبث بما فعل .

ولا يمتنع أن يقبح الألم لأنه ضرر ، فمتى علمنا ضرره أو جاوز كونه كذلك ، علمنا أنه قبيح . ويحسن الألم إذا كان خالياً من الضرر . ولذلك فإن الانسان مثلاً إذا أخرج من ملكه شيئاً بعوض دون قدره ، قبح لأنه ضرر ، ومتى أخرجه بعوض فوق قدره حسن لأنه أخرجه من كونه ضرراً .

وكل ألم إنما يحسن للنفع الذي فيه ، فإن وجه حسنة لخروجه من كونه ضرراً . ولذلك فإن عقاب أهل النار يحسن وإن كان ضرراً ، لأن العاصي في شوقه لنيل شهواته يفعل المعاصي ، في حكم من يصبو إلى النفع بدلاً من المضار . فكما أن الثواب يجعل الفعل الشاق غير ضار ، فكذلك الأمر بالنسبة للعقاب (١) .

وأما الضرر ، فلا يحسن للظن وإنما يحسن مع العلم .

وأما الأمراض الواقعة بالكافر فيرى البعض اعتبارها عقوبة ، كما يجوز كونها محنة ، لأن الله تعالى كما يحسن منه اللطف به ، فكذلك يحسن منه أن يعاقبه قدراً من العقاب . ويذهب البعض الآخر إلى القطع بأن مرض الكافر محنة . ويستدل على ذلك بأن الله تعالى قد يعبد بالصبر على المرض والرضا به . وليس كذلك حال العقوبة ، لأنها مما لا يجب الصبر عليه أو الرضا به ، بل يجوز فيه الجزع والحرب .

وما يفعله الله تعالى على سبيل المحنة هو صلاح للمكلف في الدين ، فيلزمه الصبر عليه والتسليم به . ويجري ذلك مجرى ما يتعبد به مما هو صلاحه . فكما يجب فيما يتعبد به أن يصبر عليه ويتحمله ويرضى به ، فكذلك القول في المرض إذا

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٣ .

كان عقوبة . وتلك الأمانة قائمة في جميع ما فعله الله تعالى من الأمراض ، فيجب القضاء في جميعها بأنها محنة . ومن أجل ذلك تعبد الله تعالى التائب بالصبر على ما يفعل به من الحدود ، ولم يتعبد المصير ، بل له أن يجزع ويهرب . ويستدل على أن الأمراض محنة ، بأن هذه الأمراض الواقعة بمستحق العقاب ، لو كانت عقوبة ، لوجب فعلها على وجه الاستخفاف والاهانة ، لأن ذلك من حق العقاب وصفته ، وإذا بطل ذلك كانت الأمراض محنة (١) .

وأما فيما يتعلق « بالعوض » ، فإنه لا يجب على الله سبحانه وتعالى إذا كان غير متسبب في الضرر الواقع على الإنسان . ولهذا فإن عوض الآلام الواقعة من « الحيوانات » ومن لا عقل له ، غير واجب على الله تعالى ، لأن العوض إنما يجب على فاعلي الضرر أو الملجئ إليه أو الموجب له ، باعتباره سبباً في وقوعه . والضرر الواقع للإنسان من البهائم قد حدث بفعلها ، ولم يحدث من قبل الله تعالى ، وترتيباً على هذا فلا يجوز أن يكون العوض على الله تعالى .

والعوض ، منقطع غير دائم فالإنسان يتحمل مضرة معينة من أجل الحصول على قدر مخصوص من العوض ، وهذا القدر المخصوص من العوض هو الذي يجعل تحمل هذا القسط من المضرة حسن ومرغوب فيه ، وذلك لما يترتب عليه من نيل منفعة معينة تتمثل في العوض . ولهذا ، فإن المضرة الواقعة بالإنسان ، كانت بلا شك ، تعد قبيحة لو لم تتضمن هذا الجزء من المنفعة المتصلة بالعوض والإنسان إذا تحمل مشقة في فعل معين وكان العوض عنه أو المنفعة الناجمة من ورائه لا تتكافأ مع ما تحمله من مشاق ، فإن الإنسان في هذا الحال لا يستحسن تحمل تلك الصعاب والمضرة ، مادام ثوابها ليس كافياً ومعوذاً لما تحمله في سبيل ذلك .

والعوض ، تجب زيادته إذا تأخر دفعه ، حيث يؤدي التأخير إلى استحقاق أضعاف ما يستحقه الإنسان . وأما فعل الأصلح : فهو ما يفعله الإنسان قاصداً له تجنب الضرر الذي يحقق به .

والإنسان على هذا النحو ، غير ملزم بدفع الضرر عن غيره حتى يكون فعله صالحاً ، إلا إذا كان دفع الإنسان لهذا الضرر عن غيره متضمناً أيضاً زوال الضرر عن نفسه .

(١) المفى ج ١١ ، ص ٣٦٣ ، ٤٣١ .

وفعل الأصلح ، هو الذى يلجأ فيه الانسان إلى دفع مضرة عظيمة عن نفسه ، وذلك ببذل مضرة يسيرة . فالانسان مثلاً إذا أراد الحصول على ثروة وكان الطريق لذلك بذل جهد معين ، فانه لابد وأن يفعل ذلك ، لأنه ان لم يقدم هذا الجهد ، فلن يحصل على تلك الثروة ، وعدم حصوله على هذه الثروة يجعله يحس بمضرة كبيرة فى خسارته .

فالانسان هنا ، قد دفع المضرة العظيمة (الحزن وخسارة المال) بمضرة أخرى يسيرة (الجهد المبذول للحصول على هذا المال) أى أن الانسان هنا قد فعل المضرة الأدون ، ولاشك أن فعله هنا هو الأصلح له . وهذا المضمون خير تعريف تقدمه للأصلح ، فمعنى الأصلح طبقاً لهذا التصور : ما يفعله الانسان بقليل من المشقة للحصول على كثير من المنفعة ، وتحاشى المضرة الزائدة بعدم تحقيق الرغبة .

وأما النفع ، فيعد نعمة وذلك إذا قصد الانسان بفعله أن يوصله إلى غيره من الناس ، وأما إذا كان هذا النفع متجهاً له فلا يوصف بأنه نعمة ، لأن الانسان إذا أوصل النفع إلى نفسه لا يعد منعماً عليها . وكذلك بالنسبة للنفع الذى يعطيه لولده ، لا يعد نعمة ، لما لهذا الانسان فيه من السرور بمسرة ولده .

وحتى يحسن النفع ، يجب كونه نعمة ، لأنه لو كان قبيحاً فان فاعله لا يستحق الشكر عليه ، فلا بد إذن من توفر الحسن فى النفع ليصير نعمة .

وترتيباً على ما سبق ، فان الكافر وان استحق الشكر ، فانما قد استحقه على الفعل الذى حسن منه لأن فيه منفعة لغيره ، وخرج عن كونه قبيحاً وذلك مع كفره الذى يعد كفراً ومعصية فى الوقت نفسه . ويرى البعض أن الضرر هو القبيح ، ويخالف البعض الآخر هذا الرأى باعتبار أن ذلك لا يصح فى حد الضرر ، وان الضرر هو كل ألم وغم ، وما يؤدى اليهما ، من غير نفع ينتج من وراء ذلك . وطبقاً لهذا التعريف ، يوصف الضرر بأنه ضرر ومضرة ، ومن أجل هذا أيضاً توصف المعاصى بأنها ضرر ، من حيث أنها تؤدى للعقاب . وأما مايفعله الله سبحانه وتعالى من الأمراض فلا يعد ضرراً ، من حيث يعقبه نفع عظيم ، كذلك لا تعد الطاعات مضرة لما عليها من الثواب .

وأما فيما يتعلق بفعل الصلاح والأصلح ، فانه لا يجب على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح . ذلك لأن الله تعالى يتفضل بفعل ما يراه صالحاً وأصلحاً بالنسبة للانسان ، ولا يلزم عليه سبحانه وتعالى فعله . وبالنسبة لاستحقاق الدم ،

فان الانسان يستحق الذم لعدم فعله الواجب ... فما هو الواجب اذن ؟
الواجب : هو الفعل الذى يستحق الذم بعدم فعله على بعض الوجوه .

وهذه الوجوه إما أن لايفعل الانسان الواجب بعينه ، أو لايفعله ولا يفعل
ما يقوم مقامه .

والواجب بهذا المعنى نقيض القبيح ، لأن القبيح هو الذى يستحق الذم
بفعله ، وأما الواجب فيستحق الذم بعدم فعله .

والواجب الذى يجب على الانسان فعله ، قد يعلمه فيما يتعلق بالأمور
الدينية . وأما فى الأمور الدينية ، فلا بد كما قرر الله تعالى من اعلام الانبياء لأمتهم
بالواجب ، حيث يبلغ النبى أمته ببعثته وحمله الأمانة للبلاغ ويبين لهم مصلحتهم
فى التمسك بالحق ، والمضرة التى تلحقهم إن لم يتمسكوا به عقلا باتباع الشرع .
وبهذا يكون النبى قد عرف أمته بالواجب وفى وجه وجوب الشرائع وقبح القبائح
منها . وهذا بمنزلة قول الله تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »^(١)
فقد بين تعالى أن الصلاة واجبة على الانسان ، كما بين فى الوقت ذاته الوجه فى
ذلك . واللوم لمن لم يفعل الواجب ، هو الذم ، لأنه قد ثبت فى العقول حسن
تعلق اللوم بأنه لم يفعل الواجب كما ثبت حسن تعليق اللوم بكل واحد من
القبائح . ولذلك يحسن أن يقال لمن لم يرد الوديعة ، ولم يفعل غيره من
الواجبات : لم لم ترد الوديعة ؟ ، ولم لم تفعل ما وجب عليك ؟ كما يحسن كذلك
أن يقال : لم ظلمت ؟ ولم أسأت ؟ والذم هو ما يقصد بالعبارات السابقة ، فلو لم
يكن ذلك وجهاً للذم ، لم يحسن تعليق الذم به .

واستحقاق الذم بلا شك ، يعقبه استحقاق العقاب ، لأنه إذا ثبت ضرورة
ذم ولوم من لم يفعل الواجب ، فيجب أن يكون ذلك وجهاً للعقاب ، فاستحقاق
الانسان للذم على وجه مخصوص ، يجعله مستحقاً للعقاب على ذلك الوجه^(٢) .

وأما التوبة ، فيجب قبولها من الله سبحانه وتعالى ، لأنه لو لم يجب قبولها ، لم
يحسن من الله تعالى أن يذم التكليف على من استحق العقاب .

(١) العنكبوت : ٤٥ .

(٢) المغنى : جـ ١٤ ، ص ٣٤٠ .

والتوبة حتى تكون صحيحة ، لابد من اجتماع الندم والعزم فيها ، لأن الندم وحده ، لا يعد توبة .

وهذا مفهوم لابد من قبوله ، إذ أن الندم في رأينا لابد من أن يكون مقترنا بالعزم على عدم فعل الذنب أو العودة إليه مرة أخرى . وقد يندم الانسان على ما قدمت يداه من آثام ومعاصي ، ثم يعود بعد ذلك لفعلها ، ولكن هذا الندم لو صاحبه العزم لكان دافعا قويا لصاحبه لعدم الرجوع عن التوبة . العزم اذن هو الذى يدفع بثبات لطريق التوبة ، وعلى ذلك ، يكون شرط التوبة عدم العودة لقبيح آخر ، وذلك لأنه لا يجوز أن يندم الانسان على فعل القبيح لقبحه مع التمكن ، إلا وهو عازم أن لا يعود لمثله :

وكذلك ، لا تصح التوبة عن ذنب مع الاصرار في الوقت نفسه على قبيح آخر يعلمه الانسان قبيحا أو يعتقده قبيحا وان كان حسنا . فمن قتل ابنا لغيره ، وزنى بحرمته ، لا يحسن منه قبول توبة من أحد الذنبيين مع اصراره على الذنب الآخر .

ويخالف البغدادى^(١) الرأى السابق مخالفة صريحة ، مقررًا أنه يحسن في الشاهد قبول التوبة من ذنب مع العقاب على الآخر . ويمثل البغدادى لذلك بالامام الذى يعقه ابنه ، ويسرق أموال الناس ، ويزنى بجواريه ، ثم يعتذر إلى أبيه في العقوق ، فيقبل توبته في العقوق ... عقوقه ، وفيما خاناه فيه من ماله ، ويقطع يده في مال غيره ، ويجلده في الزنا .

والبغدادى هنا يرى امكان اغفال العقوبة عن بعض الذنوب بالتجزئة في التوبة ، وهذا أمر لا يستقيم مع مصلحة الشرع ومجريات الأمور . فلا بد أن تنفذ العقوبة الرادعة حفاظا على حق المجتمع وحماية لأفراده وبصرف النظر عن الحقوق الخاصة والتنازل عنها . لأن هذا يكون مدعاة لتفشى الفوضى والاستهتار . ويسوق البغدادى الزاما ممثلا في أنه يجب القول في الواحد منا إذا اعتقد قبيح مذهب معين ، وزنى وسرق ، ان لا تصح توبته إلا بترك جميع ما اعتقده قبيحا ، فيكون

(١) البغدادى : هو : عبد القادر بن طاهر بن محمد البغدادى الاسفرائينى التميمى ، أحد كبار المؤرخين الاسلاميين ، أصولى ، توفى عام ٤٢٩ هـ .

مأمورا باجتناب الزنى والسرقه وباجتناب المذهب الذى اعتقد بقبحه ، وطبعاً يورد البغدادى هذا الالتزام لمن يرى ضرورة فى التوبة عن جميع المعاصى .

والمثال الذى ضربه البغدادى هنا بعيد تماماً عن الموضوع ، ذلك لأن الزنى والسرقه ليست مساوية فى القبح والذنب لمخالفة أحد المذاهب ، علاوة على أن العقوبة الشرعية لا تنطبق بحق من خالف مذهباً أو اعتنق آخر طالما لا يتعارض وأصل من أصول الدين ، أما الزنى والسرقه فإن الحد يقام بشأن من يرتكبهما ، فهذا المثل اذن لا يصلح للمماثلة أو التشبيه . والصحيح أن التوبة الصادقة يجب أن تكون عن جميع المعاصى ، وإن العقوبة يجب أن تشمل جميع المخالفات .

والتوبة لا تصح إلا مع القدرة والتمكين ، لا مع العجز وعدم الاستطاعة ، فإذا كان الانسان يملك القدرة على الفعل ، وامتنع بارادته الخاصة عن فعله بعد معصية سابقة ، فهذه هى التوبة الصادقة المشروعة .

أما التوبة الناجمة عن عجز أو عدم تمكن ، فهى توبة اضطرارية لا مجال للإرادة المختارة فيها ، وهى توبة غير خالصة ، وبالتالي تعد غير مقبولة .

أن التوبة الحقيقية التى نتصورها هى التى تقترب بالاعتقاد والعزم مع ضرورة توفر شرط القدرة على الفعل وارتفاع الموانع .

عاشراً : النبوة والمعجزات والامامة

لقد جددت أبحاث على طريق الفكر الاسلامى ، بظهور الرسالة المحمدية ، فتواضع المسلمون على معنى النبوة ، وسلموا بالمعجزات وحددوا معنى : المعجز ، ثم اصطالحوا فى موضوع : الامامة على شروط معينة فى الإمام ، وعلى أوضاع خاصة لصحة الاختيار . والرفعة ، ومن أهم أوصاف النبى لتسامى وضعه بين البشر . .

والنبوة فى مقابلة الكفر ، كما ان قولنا « مؤمن » فى مقابل قولنا « فاسق » هذا إذا عربت اللفظة من الهمز ، أما إذا همزت فهى مأخوذة من الانبياء والانبياء والاعلام . ويمنع من هذا الوجه الأخير فى الأنبياء ، وذلك لأنه روى عن رسول الله ﷺ أن رجلاً قال له : يا نبي الله ، فقال الرسول : « لست بنبي الله ، وإنما أنا نبي الله » .

وفي بعثة الرسل ، ذهب بعض المتكلمين إلى أنه لايجوز في البعثة إلا طريقة واحدة وهي التي تتضمن تعريفا بها لم يكن المكلف يستطيع أن يدركه بعقله . وتعد بعثة الرسل لطفا ومصلحة للناس وتؤدي لكمال التكليف ، وأن الله تعالى يبعث الرسل للمصالح الخاصة بالمبعوث اليهم ، إذا قبلوا الرسالة وعملوا بموجبها . ويجوز أن يبعث الله تعالى الرسول لما يكون فيه زيادة ثواب ، وإن لم يكن صلاحا في سائر التكاليف^(١) .

ويستدل على نبوة « محمد ﷺ » بما جاء بالقرآن من الآيات البينات ، وأن الرسول ﷺ قد اختص بهذا الأمر دون غيره ، ولا يجوز بهذا الصدد أن نصدق ما ادعاه البعض باطلا ، من أن محمدا رسول الله قد أخذ القرآن عن غيره من الناس ، وأنه ادعى النبوة كاذبا . وذلك لأن القرآن إنما يقرر صدق نبوة الرسول ﷺ .

ونضيف إلى ما سبق أن القرآن الكريم قد ثبت اعجازه بالتحدى الالهي ، عندما حث العرب أن يحاكموه وباءت كل محاولاتهم بالفشل وهذا ما قرره الله في قوله تعالى :

« قل لمن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله »^(٢).

ولهذا السبب عينه ، لم يعارض العرب القرآن حيث قد تبينوا فضله ، مع استحالة معارضته أو محاكاته ، فانصرفوا عن هذا الأمر بعدما عجزوا عنه ... ولقد تمكن العلماء المسلمون بفضل الله وعونه أن يردوا كل المحاولات المتهافئة الباطلة التي قام بها البعض في محاولة للنيل منه ، كوصفه بالتناقض أو التكرار ، أو التطويل وكان ردا يستند إلى المنطق العقلي ، وأصول اللغة العربية التي نزل بها القرآن :

« إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون »^(٣) .

(١) المنفى : ج ١٥ ، ص ١٤ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ .

(٢) الأراء ٨٨ .

(٣) يوسف ٢ .

وثمة معجزات أخرى خلاف القرآن ، اختص بها الرسول عليه الصلاة والسلام ومنها : معجزة انشقاق القمر التى أشار القرآن الكريم اليها وورد ذكرها فيه . وبعد كلام القرآن وتسجيله لهذه المعجزة بمثابة النقل المتواتر ، وحصول الاجماع .

ولقد أنكر البعض ظهور معجزة انشقاق القمر هذه ، واستدلوا على ذلك بأن ذلك لو كان حدث بالفعل لكان ظاهرا للعيان كله ، ولوجب أن يكون نقله ظاهرا على خلاف ذلك الوجه الذى نقل عليه ، لأنه أمر يتبين بمشاهدة كافة الناس ، ولا يقع فيه اختصاص .

ونرد على ذلك ، بأن حدوث ذلك المعجز ربما وقع فى زمان يسير ، فلم يشاهده إلا العدد القليل ، أو عدد كثير من الناس ولكنهم لم ينقلوا ذلك ، لأن ذكره فى القرآن قد أغنى عنه .

ومن ناحية أخرى ، لعل الأولى فى ذلك أن يقال : ان الله سبحانه وتعالى قد حجز بين هؤلاء المكذبين وبين رؤية القمر على هذا الحال ، ويكون ذلك معجزة لرسول الله ﷺ ، كما حجز بين امرأة أبى لهب وبين الرسول ﷺ ، حين لم تشاهده عندما قصدت رمية ، ورضخه بالحجر .

وثمة احتمال آخر ، أن يكون القمر فى وقت انشقاقه يسيرا ، ولا يدركه أهل بلد واحد ، من حيث يحول الغيم بين سائرهم ورؤيته ولا يراه إلا العدد القليل ، لأن الحال حال نوم وتشاغل ، ولهذا فلا يجب أن تكذب هذه الآية الكريمة التى شهد القرآن بها ، بوجود مثل هذه الشبهات .

ولقد تعذر على العرب تحدى الرسول عليه الصلاة والسلام ، لأن الرسول قد تحداهم بطريقة معروفة ، وهى طريقة النبوة والزام الشريعة ، واتباع القرآن ، وذلك دون استخدام طريقة الغلبة والملك والقهر بالسلطنة ، وكان الهدف الواضح المحدد لانقياد كافة الناس : العلامة والمعجزة : القرآن .

ولقد أدعى البعض ، ظهور معارضة للرسول ، ولكنها لم تظهر لأنها صدرت من القليل من الناس .

وما يسبق لا يصدق ، لأن المعارضة مهما كانت — حتى ولو وقعت من القليل — فانها لابد أن تظهر وتتكشف على مر الأيام ، وان لم تتكشف فى وقت ظهورها . وما يدل على ذلك أن اسرار الملوك مع عظيم تشددهم فى كتمها

واخفائها تظهر وتتكشف وعلى هذا ، فلا يجوز اذا صح وكانت هناك معارضة للرسول ان تظل هكذا دون ان تظهر على مر الأيام^(١) .

ويمتنع جواز الكذب على الأنبياء ، لأن الرسول يجب أن يكون صادقاً في كل ما يخبرنا عنه . ولا يجوز أن يتعبد الله تعالى بالكذب لأنه تعبد بالتبجح تعالى الله عن ذلك ، ولهذا فيجب عدم جواز الكذب على الرسول أو الكتان .

ولقد اجمعت الأمة بضرورة صدق الرسول ، لأن الواجب في كل ما يخبرنا عنه الرسول أن يصدق فيه عليه الصلاة والسلام ، وهذا يمنع من تجويز الكذب في اخباره .

والكباير ، لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام في حال النبوة وذلك لسببين :

الأول : أن العلم يقتضى المنع من ذلك .

الثاني : أنه يمنع منه لما فيه من التكفير .

وأما عن المعجزات ، فتفارق العادة . حيث يعد المعجز : خارج عن العادة . ومعجز : في وزن مقدر ، فكما أن المستفاد بذلك جعله غيره قادراً ، فيجب أن تكون الفائدة في قولنا : « معجز » أن غيره جعله عاجزاً . ويجب أن لا يكون ذلك إلا من صفات الله عز وجل لأنه تعالى هو الذى يختص بالقدرة على الاقدار والاعجاز .

والله تعالى يظهر المعجز ، كدليل على صدق الرسول .

ولقد ذهب بعض المخالفين إلى أن المعجز يجوز أن يظهره الله تعالى ليدل على صدق الرسول ، ثم يستمر حدوث ذلك في المستقبل حتى يصير عادة بعد أن كان نقضاً للعادة .

وبعد رأى السابق فاسداً ، لأننا لا نحيي في المعجز الناقض للعادة ، أن يحدث على الدوام في المستقبل ، ليس لأنه لا يجوز أن يصير نقض العادة باستمرار عادة مستأنفة . فحسب ، وإنما لأن ذلك أيضاً يقتضى التنفير والمفسدة .

وتختلف طريقة حدوث المعجز عن العادة ، ذلك أن انقضاء الكواكب ، وتواتر حدوثه بعد الرسول عليه السلام وأن كان من جملة معجزاته ، إلا أن

(١) المغنى : ج ١٥ ، ص ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ .

المستمر منه ليس على الطريقة التي كان معجزا ، وذلك لأن المعجز منه كان الكثير الخارج عن العادة ، ثم عاد إلى العادة بعد الرسول ﷺ (١) .

والمعجز — على أيام الرسول ﷺ — يجوز أن يكون انقضاة على وجه يعد رجوما للشياطين الذين كانوا يسترقون السمع . فحدوثة كذلك ، تضمن الاعجاز ، والمستمر منه بعد الرسول عليه الصلاة والسلام ، ليس بواقع على هذا الوجه .

ولا يجوز تقدم وتأخر المعجز ، لأن هذا لو جاز لم يوثق بأن معجز النبي المتأخر يدل على نبوته ، دون أن يكون دالا على نبوة المتقدم ، لأن ما أوجب تعلقه بالتقدم حاصل كحصول ما أوجب تعلقه بالتأخر ، وهذا يوجب الشك في كثير من المعجزات . ولهذا وجب على المكلفين لو شاهدوا انشقاق القمر ، أو رجوع الشمس أن يعلموا في الجملة أنه معجز لنبي ، وأن لم يعرفوه على التفصيل . وأما الامامة ، فقد عدها المسلمون مسألة مصلحة اجماعية ، وهي ترجع إلى السياسة وأمور الدولة .

ولقد دار الخلاف في الامامة حول أحقية المؤمنين ، بتولى رئاسة الدولة الاسلامية . ولقد تحول هذا الصراع بعد ذلك إلى مستوى الخلافات العقائدية . ومن هنا أطل الخطر المهدق بالأمة الاسلامية ، فمزق وحدتها وفرق سوادها شيعا وأحزابا متناحرة ، يكاد يكفر بعضها البعض الآخر ، ولقد تمثل الاختلاف في الامامة في صورتين :

الأولى : القول بأن الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار .

الثانية : القول بأن الامامة تثبت بالنص والتعيين .

والذين قرروا ثبوت الامامة بالاختيار ، اعتبروا الصحابة مترتبون في الفضل ترتيبهم في الامامة (٢) .

(١) المغنى ج ١٥ ، ص ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ١٤٧ ، ١٨٢ ، ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٨١ ، ٢٨٦ ، ٣٠٠ .

(٢) الملل والنحل : ج ١ ص ١١٠ .

وأما عن الامام إذا جاز أن يخطيء في اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام ، فان البعض يرى أن ما يأتيه الامام ويقوم به يعد من مصالح الدنيا ، لأنه ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل أو دفع ضرر عاجل ، دون الثواب والعقاب ، فاذا صح فخطؤه أن اخطأ لا يؤدي إلى فساد في الدين^(١) .

ويذهب المخالفون لهذا الرأي ، والذين أخذوا بالنص على الامامة ، بأن الحجة واضحة على ذلك في آيات المباهلة ، وأنها لما نزلت جمع الرسول عليه السلام : عليا ، وفاطمة ، والحسن ، والحسين ، وأن ذلك إنما يدل على أفضلية علي ، وتقتضي هذا أحقيته رضى الله عنه بالامامة . وتدل على ذلك الآية : « وأنفسنا وأنفسكم » ، فلا يجوز أن يجعل الرسول ﷺ عليا من نفسه إلا ويتلوه في الفضل . ويرد المخالفون لهذا الرأي ، بأن الرسول بالآية السابقة ، إنما خص من يقرب منه في النسب ولم يقصد الابانة عن الفضل ، ويدل على ذلك أنه عليه الصلاة والسلام ، ادخل فيها الحسن والحسين مع صغرها لقب النسب للرسول .

ويشير هؤلاء إلى تحقيق ذلك في قوله تعالى : « وأنفسنا وأنفسكم » ، لأنه أراد قرب القرابة ، وذلك كما يقال في الرجل الذي يقرب من القوم في النسب ، أنه من أنفسهم . وهذا النص يدل على قرب محل على رضى الله عنه من رسول الله ﷺ وشدة حب الرسول ﷺ له ، ولا يمثل هذا القول أحقية على بالخلافة .

وثمة حجة أخرى للمؤيدين للنص على الامامة ، تتمثل فيما روى عن رسول الله ﷺ ، أنه قال لأمر المؤمنين عليا : « أنت أخي وخليفتي من بعدى وقاضى ديني » وأنه لا يكون كذلك إلا وهو الذي يقوم عند القيام مقامه .

ويضيف هؤلاء بأن : « قاضى ديني » بكسر الدال ، تدل على أن عليا الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام بأقوى مما يدل ما تقدم ، لأنه قد أبان بذلك أنه الذي يقوم بأداء شريعته بعده^(٢) .

ويرد أصحاب مذهب الاختيار في الامامة ، بأن هذا اللفظ مضطرب ، لأن القضاء لا يستعمل إلا في « الدين » ، فأما في أداء الشرع « والدين » بكسر الدال فلا يستعمل . فاذا أريد به معنى للاخبار قالوا : قضينا إليه ، كما قال تعالى :

(١) المعنى جـ ٢٠ ، الجزء الأول ص ٧٧ .

(٢) المعنى جـ ٢٠ ، ص ١٨٢ .

« وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب^(١) » فلو كان ﷺ أراد ذلك لقال :
 « القاضي ديني إلى أمتي » ولا يجوز في هذا الموضوع أن ي حذف ذكر « إلى » ،
 لأن ذلك ليس مجاز . وهذا الوجه يضعف الخبر أيضا من جهة اللفظ ، والمراد
 بذلك أنه كان يؤدي عنه ما يحمله من الشرائع ، فحكم غيره من الصحابة
 حكمه فكيف يدل على الامامة ؟

ويذكر عن الرسول ﷺ قوله : « خذوا دينكم من الحميراء »^(٢) يعني :
 عائشة ، ولم يوجب ذلك لها الامامة . كما قال عليه الصلاة والسلام في ابن
 مسعود : « كهف ملء علما » ، وفي ابن عباس : « اللهم فقهه في الدين » ،
 وكل ذلك لم يقتضى طريقة للامامة . ويرى أصحاب هذا الرأي ، أنه لا يجوز
 القول بأن الرسول عليه الصلاة والسلام حمل عليا من الشرائع ما لا يجوز أن يقف
 عليه غيره ، كما يزعم بعض الامامية ، لأن ذلك لا يصح في الشرع ، لأن الرسول
 عليه الصلاة والسلام بعث معلما للجميع .

وقد روى عن رسول الله ﷺ ما يدل على ذلك من قوله : « لو كنت متخذًا
 خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا » ، فبين أنه لا يجوز له أن يخص أحدا بالدين دون
 غيره ، ولو ثبت أن الرسول عليه الصلاة والسلام خص أمير المؤمنين بذلك لكان
 لا يمتنع أن يكون قد خص غيره ، ولا يقتضى ذلك الامامة على كل حال .

وأما « خليفتي من بعدى » فغير معروف على نحو ما يذكر هؤلاء ، وإنما
 المعروف : « خليفتي في أهلي » وذلك لا يدل على الامامة بل تخصيصه بالأهل مما
 يحقق أنه أراد عليه السلام أن يقوم بأحوالهم التي كان يقوم بها^(٣) .

وأما عن معنى أفضلية أبي بكر ، فيذهب هؤلاء إلى أنه إنما عقد لأبي بكر —
 وأن لم يكن هو الأفضل عندهم — فهو كأفضل ، وربما عقدوا له ، وإن أرادوا أن
 غيره أفضل منه ، لعذر اقتضى العدول إلى المفضل .

والامام على رأى البعض يجب أن يكون واحدا في الزمان ، ويستدل على ذلك
 بما كان من صد أبي بكر الأنصارى عما عرضوا عليه . ولو جاز إمامان ، كان
 لا يمتنع صحة ما قالوه : « منا أمير ومنكم أمير » .

(١) الاسراء : ٤ .

(٢) رواه البخارى ومسلم .

(٣) المغنى ج ٢٠ ، ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

ويستدل على ما سبق أيضا ، بأنه لو جاز كون إمامين في وقت واحد ؛ ما كان يجب طاعة أحدهما على الناس ، ولجاز أن يخالفه على بعض الوجوه .

واختلفت وجهات النظر في : هل يصير الامام إماما لعقد الامام وعهده وتفويض الأمر إليه أم لا ؟ فذهب البعض أنه يصير إماما بهذا الوجه . وعند البعض الآخر : لا يصير إماما بذلك إلا إذا اقترن به رضا الجماعة .

واتجه بعض أصحاب الرأي من المعتزلة إلى أن إمامة الامام تصير على ستة أوجه : فإذا كان الامام ممن عرف فضله وسابقته وعلمه الجميع وشهر ذلك فيهم ، وعلموا أنه لا مساوى له في الزمان ، ولا خصلة فيه . تقعده عن الامامة ، ولا في غيره خصلة تقدمه ، فيجب فيمن هذا حاله على الجميع المبايعة له ، لارتفاع الشبهة في أمره . فإذا سبق إليه واحد من أهل السير فبايعه ، كان إماما ببيعته ، وعلى سائر المسلمين أن يرضوا به . الامام إذن على الوجه السابق يصبح كذلك ببيعة الواحد . ولكن البعض لا يعترف بهذا الأمر ، فمن هذا حاله عندهم لا يصير إماما إلا بعقد الواحد مع رضا الأربعة ، لكن الرضا إذا كان معلوما من الناس قبل العقد صار كأنه حاصل عنده ، فلا يجب أن يعتبر عذره لأنه مستمر^(١) .

(١) المغنى : ج ٢٠ : ص ٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

حادى عشر : الأحوال

ولعل فكرة « الأحوال » التى قال بها أحد كبار فلاسفة المعتزلة ومتكلميهم : أبو هاشم الجبائى ، تعد من أكثر الأفكار الإسلامية جدة وابتكارا ، حيث نبتت فى تربة إسلامية خالصة إثر المعاناة التى ظهرت فى محاولة التوفيق بين الذات الإلهية والصفات ، وتنزيه الله وإفراده بالقدم . فجاء أبو هاشم بفكره الأحوال ، معلنا أنها ليست والذات شىء واحد ولا هى خارجة عنها ، وإنما هى وراء الذات .

ولقد بدأت محاولة أبى هاشم فى صياغة الأحوال حيث انتهت من قبله محاولات متباينة ، تهدف كلها إلى وضع تصور يوفق بين الذات والصفات الإلهية ، وفى كيفية إيجاد علاقة تجمع بينهما أو توحد .

وبالنسبة للفكر المسيحى ، لم تخل هذه المحاولة من عواقبها الوخيمة التى أدت فى النهاية إلى عقيدة تبعد تماما عن التوحيد ، وتنادى بشبوت الثلاث .

وبطبيعة الحال أنكر الإسلام هذا التصور ، رافضا ذلك التصوير المتعلق ببنوة المسيح لله تعالى ، ونادى المسلمون بالتوحيد وصاغوا معلمه وارسوا دعائمه فى علم الكلام استنادا لكتاب الله وسنة رسوله .

ورغم أن المسيحية بفرقها قد أجمعت على أن الله تعالى واحد بالجوهرية ، إلا أنهم قد كثروه (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) إلى ثلاثة بالأقنومية . والأقنوم هى الصفات : الوجود — العلم — الحياة . أو هى أشخاص : الله ، الابن ، روح القدس . وأن الكلمة . أو أقنوم العلم قد تجسد فى شخص المسيح .

وهنا واجهت المسيحية مشكلة التجسد : كيف يتحدث الالهية بشخص المسيح ... والاله أزل ، بينما ولد المسيح من أنثى جزئية محدثة قابلة للموت ... فكيف يلد الاله الخالد الأزلى مولودا محدثا فانيا ؟

ومن جانب آخر ، إذا اتحد فى المسيح اللاهوت والناسوت ... فعلى أى نحو يكون الاتحاد ... اتحاد تام ومن ثم طبيعة واحدة ... أم مجرد امتزاج بين الجانبين : اللاهوتى ، والناسوتى ... أم أن حقيقة اللاهوت ، تبين حقيقة الناسوت ... ومن ثم تبقى الطبيعتان متميزتين ؟! هكذا تنشأ المشكلة الناجمة عن فكرة اتحاد المخلوق بالخالق التى ثبت استحالتها لما بيناه .

ويضاف إلى ما سبق ويترتب عليه بروز مشكلة أخرى : إذا كان المسيح قد قتل وصلب ... فهل وقع القتل على الجزء الناسوتى أم : اللاهوتى ، والناسوتى معا ؟ فان اتحد اللاهوت والناسوت ، ووقع القتل على الطبيعة الواحدة المكونة من الجانبين معا ، فكيف يجرى على اللاهوتية ما يجرى على البشرية ، من قتل ، وصلب ، وتحمل آلام ... وان كانت على الناسوت دون اللاهوت فكيف يتم الاعتقاد بالفداء العام ، والاعتقاد بأن من يتحمل خطايا البشر ، لا يكون انسانا يخطئ ، وأنه لابد أن يكون إلهاً ؟ وتلك المشكلة الأخيرة هى التى أثارت الخلاف بين الكنائس الثلاثة : الملكانية ، والنسطورية ، واليعقوبية . فذهبت الملكانية : إلى أن الكلمة قد اتحدت بالمسيح ، وتدرعت بناسوته ، اتحادا غير كامل ... إنما مازجت الكلمة جسد المسيح كما يمازج الماء اللبن . وفروا بين الجوهر والأقانيم

بمعنى أن الجوهر غير الأقانيم ، كما أن الموصوف غير الصفة وبذلك ميزوا بين : الأب ، والابن ، واثبتوا التثليث ، وقرروا : أن المسيح قديم أزلى من قديم أزلى . واطلقوا لفظ الأبوة والبنوة على الله تعالى والمسيح .

وأما النساطرة فقالوا : ان الكلمة يجسد المسيح ، لا على سبيل الامتزاج ، ولكن كاشراق الشمس على بلور ، أو كظهور نقش الخاتم على الشمع . فالمسيح انسان ولد من انسان .

والاتصال الالهى بالنسبة للمسيح بعد أن اتحدت الكلمة به لايجمعه إلهاً ، وإنما يعد صادرا عن المشيئة الالهية ، فلا يبطل الاتصال قدم القديم (اللاهوت) ولا حدوث المحدث (الناسوت) ولقد وقع القتل على الناسوت دون اللاهوت الذى لا تحل به الآلام ، ولقد سمي المسيح : ابن الله ، على سبيل التبنى ، أو بالآخرى على سبيل النعمة ، وليس الولادة أو الاتحاد .

وأما اليعاقبة أو كما يطلق عليهم : أصحاب الطبيعة الواحدة ، فقد قرروا الاتحاد التام بين جوهرى اللاهوت والناسوت ، إذ انقلبت الكلمة لحما ودما ، فصار الاله هو : المسيح ، فالمسيح فى رأيهم : إله حق من إله حق ، أو من جوهر أبيه . فقد اتحد اللاهوت بالناسوت ، فصار ناسوت المسيح مظهرا للجوهر الالهى ، فصار هو هو ، وأصبح الانسان إلهاً ، كما تصبح الفحمة نارا ، وقد وقع القتل على اللاهوت والناسوت معا .

وكان لزاماً أن ينشأ من وراء هذه المفاهيم المغايرة للعقل الموحد نزاع بين المسيحيين والمسلمين حول : كلمة الله ، أو كلام الله ، أو الكلام الالهي .

ولقد اجمع المسيحيون ، على أن كلمة الله : قديمة . وهذا يعنى بطبيعة الحال مشاركتها لله في الالهية ، وذلك حتى يتسنى تأليه المسيح .

أما المسلمون ، فانه تأكيداً « لانسانية المسيح » ، انكروا قدم الكلمة التي وصفوا بها المسيح ... ولكن إذا كانت الكلمة محدثة ، فهل هذا يعنى : أن كلام الله حديث ؟ وإذا كانت الكلمة تعبر عن وصف العلم ... فهل علم الله حديث ، وهل كان الله ولا كلمة معه ؟ وإذا كان القرآن كلام الله ، فهل هو مخلوق حديث أم قديم ؟

وحين تبنى «المعتزلة» فكرة: حدوث الكلمة وخلق القرآن لمواجهة المسيحيين، وأرادوا أن يجعلوا ذلك عقيدة للدولة في عهد « المأمون » ، عارضهم الحنابلة ، وانكروا وصف القرآن بأنه مخلوق ، وذهب بعضهم إلى القول بقدمه ، وكانت محنة للحنابلة ، وفتنة بين المسلمين .

ولعل هذه مناسبة مناسبة للرد على تساؤل طالما رده أكثر من لا يدركون ، وأقل من يعلمون وأعنى به : لماذا قامت للمسلمين فلسفة ... وما كانت دواعى نشأة علم الكلام ؟!

ويقصد هؤلاء بذلك ، أن الأمة الاسلامية لم تكن بحاجة لكل هذا « اللغو » على حد تصورهم مادام كتاب الله بين أيدينا ، وقد جمع فأوعى ، وشرع وحدد ، وقدم وأوضح ؟

. ونحن — بعون الله — نقول : حقيقة أن القرآن كتاب الله جاء بالبينات بما يكفى ، وفند من المسائل مالا يحصى أو يحصر ، ولكن الكلام الالهي قد قوبل بهجوم عاصف من الكفرة والملحدين والمشككين ، وكان معظمهم على درجة كبيرة من الكفاية والتمكن بلغة التفاهم ، وكان من غير العسير عليهم أن يقدموا ضده الحجج في شكل «أغاليط»، وأن يبينوا التناقض بوجه باطله دون أسانيد، عدا قوة الحجة ، وعظيم البيان وبريق المنطق . كان لابد إذن ، أن يقف لهذا الدين الخفيف : المدافعون عنه في وجه كل كاذب مختال لعين ... وكان أن قام علم الكلام : علم الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية .

وقدم المتكلمون المسلمون في براعة مسأله ، وشرعوا يبطلون أباطيل الخصوم ، ويحققون الحق بقوة الايمان وتفوق العقل ، ويعملون جاهدين لاعلاء كلام الله ونشر هدايته ، ويتوفيق ورعاية من الله تعالى ، تحقق لهم ما أرادوا ... فحين انتشر بين المسلمين القول : بالجوهرية والاقنومية مشكلا أهم أصول العقيدة المسيحية ، فقد لزم عن ذلك أن ينهض « الموحدون » يبحث في ذات الله وصفاته لا للجدل في حد ذاته ، وإنما للدفاع والتمكين .

وتساءلوا : هل صفات الله عين ذاته ، فلا تستقل صفة عن الذات وتتجسد في موجود مغاير لله ؟ أم هي غير ذاته كما قرر المسيحيون ؟ وإذا كانت عين ذاته ، فما الفرق بين قولنا : عالم ، وقادر ؟

وهكذا أصبحت مشكلة : ذات الله وصفاته تشكل بحثا من أهم مباحث علم الكلام . وهكذا خرج المسيحيون بفكرة التثليث التي لا تؤدي إلى التوحيد ، فكان لابد من رد فعل قوى عند المسلمين ، وجاء في أقوى وأعنف وأبرع صوت لمفكرى الاسلام العقليين ، جاء على أيدي : المعتزلة .

وكانت قد احتلت مشكلة الصفات مكانة واسعة بين مختلف الفرق الاسلامية ، وكما سبق وأوضحنا فقد كانت ناجمة عن صعوبة التوفيق بين الصفات ووحدة الذات الالهية . ولقد اعتبر البعض القول بوجود صفات إلهية مؤديا إلى مشاركة في ذات الله ، وإلى خلق ثنائية يرفضها منطق التوحيد . ولهذا اتفق المعتزلة على نفي الصفات عن الله تعالى ، وصولا للتوحيد والتنزيه المطلق .

وجاءت فكرة المعتزلة عن الذات الالهية خالية تماما من اثبات الصفات الجسمية ، وعابوا على الروافض والمجسمة من أهل الحديث وصفهم لله بصفات الاجساد المحدثه مصحوبة بصورة وجوارح وآلات ، وهذا هو التنزيه المطلق لله ، أمام تجسيم الشيعة والحشوية من ناحية ، والتثليث المسيحي من ناحية أخرى .

وكان هدف المعتزلة واضحا من وراء فكرة التنزيه الكامل هذه ، وهو : تحقيق وحدة الذات الالهية ، فقد اعتبروا الذات واحدة غير منقسمة ، وكان ذلك هدفهم الأول من وراء تعطيل الصفات . ويعد واصل بن عطاء من المعتزلة ، أول من قال بنفى الصفات ، وأراد بهذا أن يرد كما أسلفنا متمشيا مع الاتجاه المعتزلي العام فكرة : أقانيم النصارى ، وبنى واصل تصوره على أساس : أن من أثبت معنى وصفة قديمة ، فقد اثبت الهين .

والمعتزلة بوجه عام في نفهم للصفات ، قد استندوا على حجة خاصة ، تتمثل في أن الحوادث لو قامت بذات الله ، لا تصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو اتصف بذلك لتغير ، والتغير دليل الحدوث ، إذ لا بد من مغير .

وتطبيقا لما سبق ، فإنه لا يمكن اعتبار الصفات حسب تصور المعتزلة : أزلية . كما لا يصح اعتبارها حادثة . فنحن إذا تكلمنا عن علم الله مثلا ، فلا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى ، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات وإما أن تكون حادثة . فإذا كانت أزلية ، فكيف يمكنها أن تحل في الذات ؟ وإذا حلت فيها افتراضا كان هناك أزليان ، وهذا ما يرفضه أهل التوحيد والعدل .

ومن ناحية أخرى ، إذا كانت الصفات حادثة وحلت في الذات ، فإن الذات بهذا المعنى قد تغيرت من حال : (عدم العلم) إلى حال (العلم) والتغير دليل الحدوث ، فتكون الذات بذلك حادثة في صفاتها ، وهذا ما لا يتفق وكإل الله تعالى .

وقد قدم أبو الهذيل العلاف ، بعد واصل بن عطاء تصورا للذات والصفات يدخل في الاطار العام لتصور المعتزلة لهذه المشكلة ، واتسمت هذه النظرة بالمصادقية حيث تعلق بالناحية العددية ، ونفى التعدد وبالتالي فقد أدت إلى اهمال النظرة المفهومية أو الكيفية ، وهذا ما أخذ بالفعل على تصوير كل من العلاف والنظام للصفات .

رأى العلاف اذن ، نفى كل مشابهة بين الله تعالى وبين خلقه من كل وجه واثبته سبحانه واحدا ، ليس بجسم ، ولا بذى هيئة ، ولا صورة ، ولا حد ، وأنه : ليس كمثل شئ .

ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان ينكر رأى الرافضة في الذات ، بأن الله جسم ذو هيئة وصورة ، يتحرك ويسكن ، ويزول ، وينتقل ، وأنه كان : غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشئ . ثم يبدوله ، فيريد غيره (١) .

وبطبيعة الحال ، فهذا التصور المتعلق بتنزيه الله سبحانه وتعالى ، تنزيه مطلق وكامل ، أمام تجسيم الشيعة والجشوية والجسمة والتثليث المسيحي .

(١) الخياط ، الانتصار : ص ٧ ، ٨ ، ١٤٤ .

وفي هذا النطاق أيضا يعالج العلاف مشكلة الصفات ، في المجال العام للفهم المعتزل لها . فلا فرق عنده بين الذات والصفة بل هما : شيء واحد . فالله تعالى : عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدره هي هو ، وهو حي بحياة : هي هو . ونفس الشيء عنده كما في صفات الذات ، في صفات الله تعالى التي يوصف بها لنفسه ، وأنها هي الله كما قال في العلم والقدرة تماما (١) .

وكذلك يطبق العلاف نفس الشيء على التشابهات : فوجه الله ، هو هو الله ، ونفسه : هي هو الله . أبو الهذيل العلاف إذن ، يذهب بوحدة الذات الالهية إلى أقصى حد ، ولا يقبل إطلاقا أن تحمل على الذات صفة من الصفات مستقلة عنه . فالذات هي كل شيء ، أو الذات والصفات شيء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات . وأما بحمل صفة هي غير الذات على الذات ، أو تعدد الصفات التي تحمل على الذات ، فيؤدي : إما إلى تشيئة الذات ، وإما إلى تعدد الذات . فالصفات إذن هي خاصة بصفات الذات . هي اعتبارات ذهنية ، ننظر نحن بها إلى الذات .

ورغم أن محاولة المعتزلة هذه ، كان هدفها التوحيد الخالص ، إلا أن أهل السنة والجماعة (اثبتوا الصفات) اعتبروا محاولة المعتزلة والعلاف بالذات محاولة غير صحيحة ، وحاولوا في هذا المجال نسبة آراء المعتزلة هذه للنصارى ، أو الفلاسفة ، وهذا أمر غير صحيح بطبيعة الحال ، فشتان ما بين توحيد مطلق ، وتثليث مشرك .

وثمة فرق واضح بين قول العلاف ، وبين ما قال به الفلاسفة ، فلقد اعتبر العلاف الصفات : وجوها للذات ، أو هي الذات . بينما ذهب الفلاسفة إلى أن الله : عالم بذاته ، لا بعلم ، أي أن الذات والعلم شيء واحد . وهذا ينفي وجود الصفة تماما ، علاوة على أنه يقرر : أن الله لا يعلم غير ذاته ولا يعلم غيره من الموجودات وقد أدى بهم هذا إلى انكار علم الله بالجزئيات .

أما العلاف ، فانه يقول باثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هي بعينها ذات . فلقد حاول العلاف السمو بوحدة الله فوق كل اعتبار ، ولكنه راعى في الوقت عينه ما للصفات من قيمة في النصوص الدينية ، وما يذكر في

(١) المصدر السابق : ص ١٦٥ .

الكتاب والاختبار من الاسماء ، خاصة الاسماء الحسنى ، فاعتبر تلك الاسماء أو الصفات وجوها للذات ، أو هي الذات .

فاذا ما انتقلنا إلى تصور ابراهيم النظام للذات ، وجدناه أيضا يتفق مع المعتزلة في تصور الذات ، فهو ينزهها التنزيه المطلق ، ويثبت ذاتا قديمة ، نافيا الصفات الزائدة على الذات .

أما عن صفات الله ، فإن النظام ينكر — متطابقا في هذا أيضا مع الاتجاه المعتزلى العام — صفات الله القديمة وخاصة صفات الذات . ويفسر « حمل » الصفات على الذات بأنه من ناحية : اثبات للذات ، ومن ناحية أخرى : نفى اضداد تلك الصفات عن الذات : « معنى قولى : عالم ، اثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى : قادر ، اثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى قولى : حى ، اثبات ذاته ونفى الموت عنه » ويعمم النظام هذا القول على سائر صفات الذات (١) .

ولكن : أليس في اختلاف الصفات المحمولة على الذات الدليل على اختلاف في الذات وتعدد فيها ؟ فاختلف القول : عالم ، والقول : قادر ، والقول : حى ، بينما لا يمنح النظام الاثبات والوجود إلا للذات ؟

يرى النظام ، أن الاختلاف في هذه الصفات إنما أتى من اختلاف اضدادها المنفعية عن الله تعالى ، لا من اختلاف الذات نفسه ، فاذا ما أنكرنا أن يكون « كونه عالما » ، هى : « كونه قادرا » هى : « كونه حيا » فذلك لاختلاف اضداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت . وهى الاضداد التى تحملها نفيا عن الله : « أن قولى : عالم ، قادر ، سميع ، بصير » إنما هو انجذاب التسمية ، ونفى التضاد ، ومن ثم أصبح من المؤكد اختلاف الصفات للذات . ولقد حاول النظام ، أن يفسر التشابهات التفسير المعتزلى الذى يخرجها عن المفهوم اللغوى ، ويجعل لها مفهوما معنويا ، يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه والمكان وغيرهما تفسر على هذا الاساس .

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين : ج ٢ . ص ٤٨٧ .

« أننا نقول وجها توسعا ، ونعود إلى إثبات الله ، لأننا ثبت وجها : هو هو ، وذلك لأن العرب تقيم الوجه مقام الشيء . فيقول القائل : لولا وجهك لم أفعل ، ولولاك لم أفعل (١) .

ولقد ذهب المعتزلة بعد النظام إلى تفسيرات شتى ، لمسئلة اختلاف الاسماء والصفات . فذهبت طائفة منهم إلى أنه إنما اختلفت الاسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور ، لا لاختلاف الذات . وذهبت طائفة إلى أن الاختلاف إنما حدث لاختلاف الفوائد التي تقع عندها ، فلله مقدرات ، ولله معلومات .

ومهما يكن الأمر ، فقد أدت هذه النظرة الماصدية للعلاف والنظام ومن قبلهما : لواصل بن عطاء إلى اهمال النظرة المفهومية ، حيث جعلت تلك النظرة صفات الله في إضافتها لله كما لو كانت : مترادفات ، لا فرق كیفى أو مفهومي فيما بينها ، وهذا بعينه هو الذى جعل المعارضة تنشأ ضد المعتزلة لعدم وضوح هذه الصفات . ونهض « الصفاتية » بمفهوم جديد للصفات ، حيث اثبتوا أن كل مفهوم في هذه الصفات يؤدي إلى معنى مغاير تماما ، وتلك هى النظرة المفهومية ، في مقابل النظرة الماصدية العددية .

والصفاتية هم جماعة من السلف كثيرة ، كانوا يشتبون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة . والحياة والسمع والبصر ، والكلام والجلال والاكرام . وهم لا يفرقون بين صفات الذات ، وصفات الفعل . ويشتبون كذلك صفات جبرية مثل : اليدين ، والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يذهبون إلى تسميتها صفات جبرية . ونظرا لأن المعتزلة قد نفوا الصفات بينما ذهب السلف إلى اثباتها ، فلقد سمي السلف : صفاتية ، والمعتزلة : معطلة .

ولقد بالغ بعض السلف في اثبات الصفات نتيجة لرد الفعل هذا ، إلى حد التشبيه بصفات المحدثات ، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها .

وافترق السلف نتيجة لذلك إلى فرقتين : فمنهم من أولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ، ومنهم : من توقف في التأويل وقال : (عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا

(١) المقالات : ج ١ ، ص ١٦٧ ، ١٨٩ .

بذلك ، إلا أنا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ، ومثل قوله : « خلقت يدي » ، ومثل قوله : « وجاء ربك » إلى غير ذلك) .

وقرر هؤلاء أنهم ليسوا مكلفين بمعرفة تفسير الآيات السابقة وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى لا شريك له ، وأنه ليس كمثله شيء ، وذلك قد ثبت يقيناً .

وجاء جماعة من المتأخرين ، فزادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : أنه لا بد من اجراء هذه الآيات ، على ظاهرها ، ورأوا تفسيرها كما وردت ، وذلك بغير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر . ولقد وقع هؤلاء في التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف عقيدة السلف (١) .

ولقد أدى ظهور المعتزلة بالفعل ، وكذلك المتكلمون من السلف إلى رجوع بعض الروافض عن الغلو والتقصير ، وانتقلوا إلى مذهب الاعتزال . وفي الوقت عينه ذهبت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر ، فوقع في التشبيه الخالص .

أما بقية السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ، ولا استهدفوا للتشبيه ، فمنهم : مالك بن أنس رضي الله تعالى (٢) . ولقد عبر مالك عن هذا الموقف بقوله :

« الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » . وهذا القول من الفقيه العالم بمنع الخوض في مسألة كيفية استواء الله تعالى على الدش ويوجب الايمان والتسليم بذلك ، دون شك أو تساؤل أو خوض في تلك المسئلة . وإذا كان الصفاتية قد غالوا في اثبات الصفات لله تعالى كرد فعل معارض للتصور المعتزل الذي أخذ عليه اهمال النظرة الماصدية فان معمر بن عمار السامي نادى بحاء بفكرة : « المعاني » للتمييز والقطع بين مفاهيم الصفات بوجه خاص وبين معاني الالفاظ بوجه عام ، أى : تحديد معنى أو مدلول متباين متمايز لكل انغذا ولكل شيء .

(١) الشهيداني ، الملل والنحل ، ج ١٠ : ص ١٢٣ - ١٢٥ .

(٢) مالك بن أنس : الامام : أبو عبد الله : مالك بن أنس الأصبحي المدني ، امام دار احقية ، وأحد الأئمة الاعلام . توفي بالمدينة ، ودفن بالقيح سنة تسع وسبعين ومائة (شذرات الذهب أول ص ٢٨٩) .

ولقد أدى بنا الحديث في البداية عن فكرة « الأحوال » عند أبي هاشم إلى ضرورة عرض صورة عامة لبداية مشكلة : الذات والصفات ، فأوردنا التصور المسيحي الذي انتهى للتثليث ، وتصور المعتزلة خاصة : العلاف والنظام ، ثم الصفاتية ، ثم الآن قبل الوصول لأحوال أبي هاشم لمعاني معمر .

ولكل هذه التصورات صلة مباشرة بأحوال أبي هاشم .

وبالنسبة للأقانيم ، ذهب البعض إلى أن فكرة الأحوال كما سنعرضها — بإذن الله — مختلفة تماما عن أقانيم النصارى ، فالأقانيم انتهت إلى التثليث الصريح ، خلض أبو هاشم من وراء عرضه للأحوال : للتوحيد المطلق ، وذلك علاوة على اختلاف كامل في فكرتي : الأقانيم ، والأحوال ، وفي مضمونهما وأهدافهما .

وأما عن أفكار العلاف والنظام والصفاتية ، فهي تخدم موضوع الأحوال في إعطاء صورة لتطور مشكلة الذات والصفات حتى تنتهي بفكرة : الأحوال .

وأما عن فكرة : المعاني لدى معمر فلأنها أول محاولة صادقة كما أسلفنا لعرض الجانب المفهومي للصفات بعد النظرة المصادقية عند العلاف والنظام .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نعرض لفكرة « المعاني » لدى معمر بن عباد السلمي^(١) . لأن بعض الباحثين قرر : أن معمر قد أدخل فكرة المعاني ليعلل قيام الأعراض بالجواهر . كما أنه قرر أن صفات الله معاني ، ولهذا جاء أبو هاشم الجبائي بفكرة الأحوال ، لأنه وجد في « معاني معمر » تسلسلا لا نهاية له ، وانها لا تفي بالغرض الذي من أجله لجأ معمر إليها ، ولذلك فقد استبدلها أبو هاشم « بالأحوال » .

ولكننا سوف نجد ما يخالف الرأي السابق ، وسنصل من خلال عرضنا إلى أن معمر قد قصد بالمعاني إلى غاية محددة ، استطاع أن يصل إليها . وإن فكرة : الأحوال لدى أبي هاشم مختلفة تماما عن « معاني معمر » في المضمون والتركيب والشكل والعلاقة . فما هي معاني معمر أولا :

(١) هو : معمر بن عباد السلمي ، من أئمة المعتزلة في تدقيق القول بنفي الصفات ، وهو من الطقة السادسة من رجال المعتزلة توفي عام ٢٢٠ هـ [وانظر : المنية والأمل : تحقيق الدكتور / عصام الدين محمد ، المال والسجل ج ١ ، ص ٦٥]

نحن نجد تحليلاً منهجياً للنصوص التي عرضها : الأشعري ، والشهرستاني ،
والبغدادي ، وابن حزم عن فكرة المعاني ، وقد ثبت من خلال معالجة هذه
النصوص ، ان معمر لا يقول بأن الحوادث لانهاية لها كما ظن البغدادي ، ولا يذكر أن
الاعراض غير متناهية ، بل أن المعاني المسببة للأعراض هي وحدها غير متناهية ،
وكذلك لا يقول معمر إطلاقاً بوجود حوادث لا يخصصها الله تعالى . وكذلك اخطأ
الشهرستاني ، حين ذكر أن معمر يقول : بأن الأعراض لا تنتهي في كل نوع ،
وأن كل عرض قام بمحل ، فانما يقوم به لمعنى وجب القيام به ، وأن ذلك يؤدي
إلى التسلسل ، وأن الحركة خالفت السكون ، بمعنى أوجب المخالفة لا بذاتها ،
وكذلك مغايرة المثل ، وتضاد الضد ، كل ذلك عنده لمعنى .

ومعمر في الحقيقة ، لا يقول إطلاقاً بأن الأعراض لا تنتهي في كل نوع ، وأن
كل عرض قام بمحل ، فانما يقوم به لمعنى وجب القيام به ، وأن ذلك يؤدي إلى
التسلسل ، وأن الحركة خالفت السكون ، بمعنى أوجب المخالفة لا بذاتها ،
وكذلك مغايرة المثل ، وتضاد الضد ، كل ذلك عنده لمعنى .

ومعمر في الحقيقة ، لا يقول إطلاقاً بأن الأعراض لا تتنافى في كل نوع ، وإنما
يقول بأن المعاني لا تنتهي ، والمعاني عند معمر ، غير الأعراض .

ونحن نخلص من فهمنا لفكرة المعاني عند معمر ، بتقرير اصالة هذه الفكرة ،
وقد حل معمر بها مشكلة الصفات من ناحية ، والنظام المتناسق في العالم حركة
وسكوناً ، وحياة وموتاً ، من ناحية أخرى .

ومعنى أدق : فلقد حل معمر بفكرة المعاني مشكلة : التغير والثبات ،
ومشكلة الأضداد . وبالإضافة إلى ما سبق ، نحن نجد صورة حقيقية لمعنى المعاني
عند معمر من واقع نص قدمه معمر نفسه يقول فيه : « إن صفات الله معاني »
ومعنى هذا النص أن المعاني هي الصفات الالهية ، وهذه المعاني بسيطة ، وذلك
لأن صفات الله بسيطة : وهذه المعاني غير متناهية العدد ، وصفات الله غير
متناهية العدد ، وهذه المعاني لا إلى غاية ، وصفات الله إلى غاية .

ومن تحليلنا الشخصي لمعاني معمر : يتبين لنا أن معمر يذهب إلى أن كل
شيء إلى غاية ، فيما عدا شيئاً واحداً . إلى لا غاية هو : المعاني أو الصفات
الالهية .

وبمعنى أكثر دقة ، نحن أمام أروع تفسير للقدرة الالهية التى هى الذات اللامتناهية ، وهى وحدها مصدر الفعل ، وهى وحدها مسببة الحركة والسكون ، والموت والحياة . وهى وحدها البسيطة المبدأ اللامتغير الثابت فى الوجود ولكن عنها يصدر التغير فى الوجود .

انتهى معمر إذن طبقا للتفسير السابق ، أقول انتهى بالمعاني والصفات اللامتناهية : إلى الذات الالهية ، وهذا ينفى التسلسل اللانهائى لفكرة المعانى ، بمعنى عدم انتهائها لغاية محددة . فعلى الرغم من أن المعانى فى ذاتها تتسلسل إلى ما لا ينتهى كما ، فانها من الناحية الغائية تنتهى فى ذات الله .

ونحن من وراء هذا العرض لفكرة المعانى عند معمر ننتهى لنتيجتين حاسمتين لهما أثرهما البالغ فى فكرة الأحوال : الأولى : أن معمر لم يتسلسل بالأشياء إلى مالا نهاية . وبهذا فنحن لا نوافق هؤلاء الذين زعموا ، أن أبا هاشم الجبائى جاء بفكرة الأحوال ليحل بها هذا التسلسل اللانهائى عند معمر .

الثانية : أنه قد اتضح من واقع عرضنا السابق ، أن معمر قد فسر الصفات بفكرة المعانى ، وقدم أبو هاشم أيضا فكرة : الأحوال ، ليفسر بها الصفات ، ويقدم الحلول لهذه الفكرة كما يراها ، لا ليكمل فكرة معمر . وهكذا نقترّب فى أحكام وترتيب زمنى وعرض . مقارن لمشكلة الذات وعلاقتها بالصفات ، من أحوال : أبى هاشم الجبائى . ولكن ، حتى نكون ملاصقين لهذه الفكرة تماما ، نعرض لمفهوم يتعلق فى ناحية معينة بفكرة الأحوال ، حيث تشترك الأحوال مع فكرة : « شيئية المعدوم » فى التصورات والمعانى ، والاعتبارات الذهنية التى يمكن أن ندركها رغم أنها غير مشاهدة أو ملموسة .

« شيئية المعدوم » ، فى صورتها التى جاءتنا كما عرضها خصوم المعتزلة من أمثال البغدادى ، والاسفرايينى ، قد عزلت المشكلة — على حد تعبير الدكتور / أحمد صبحى — عن المباحث الفلسفية الموجودة وعن تيار الفكر المعتزلى .

ويرى د. صبحى ، أن شيئية المعدوم نظرية ابستمولوجية (نظرية معرفة) تتعلق ببحث مسألة : هل الماهية تسبق الوجود ، وهل للكليات وجود سابق أعلى الجزئيات ؟ .

تنقل اذن ، هذه النظرية من نظرية في الوجود (متحققة وموجودة) إلى نظرية في المعرفة (متصورة وممكنة) ويرى أن الأشعرية قد وضعت هذه الصياغة : « شيئية المعلوم » لوضع المعتزلة في موقف يثير الاستغراب^(١) . وهذا ما فعله بالفعل البغدادي والاسفراييني ، حيث انتهوا إلى أن قول الجبائي (أبو علي) وابنه (أبو هاشم) مع المعتزلة : « أن الجواهر والأعراض كانت في حالة العدم اعراضا وجواهر ، والسواد سوادا » وقولهم :

« أن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يزد في صفاته شيء ، بل هو الجوهر والعرض والسواد في حالة الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم » .

ويعتبر البغدادي ، والاسفراييني هذه العبارات من شيخي المعتزلة تصریح بقدم العالم .

ويذهب د . صبحي إلى أن كل محاولة لنسبة قدم العالم للمعتزلة من وراء شيئية المعلوم (المعلوم) غير صحيحة ، والتوفيق فيها غير موفق ..

ويقدم نصا للقاضي عبد الجبار الحمذاي يقول فيه : « إن المعتزلة يفردون الله بالقدم ويلزمون الالهية عن القدم ، فكل قديم عندهم فهو إله ، لأن القدم صفة ذات ، والتماثل في صفة الذات ، يوجب التماثل في سائر الصفات^(٢) .

ويعرض ويقدم لنا وجهة نظر خاصة تتمشى وصورة الفكر المعتزلي العقلي في حقيقة القول بشيئية المعلوم وذلك بدراسة المشكلة في ضوء النسق العام للفكر المعتزلي ، القائم من الناحية المنهجية كما أوضحنا على النزعة العقلية ، ومن الناحية الموضوعية على الأصول الخمس ، لاسيما الأصل الأول : التوحيد .

وفي هذا الموضوع يضع لنا تمييزا على جانب كبير من الأهمية في معنى الشيئية . فعند الأشاعرة : الشيء لابد من اشتراط الوجود فيه كي يثبت له شيء ، أو يحمل عليه شيء ، وهذا الموقف الأشعري يتفق تماما مع نزعتهم التجريبية . وعند المعتزلة : الشيء : سمة لكل معلوم ، ولكل ما أمكن ذكره والخبار عنه ، فالثبوت أو بالأحرى : الحمل أو الاسناد أعم من الوجود ، ومن ثم فإن الرابطة المنطقية في

(١) في علم الكلام ، د . أحمد صبحي ص ١٦٣ - ١٦٥ .

(٢) المعنى : ج ٤ ، ص ٢٦٧ حتى ٢٧٧ في الدلالة على وجود الله .

القضية ليس من الضروري أن تعبر عن وجود ، لأن الربط أعم من الوجود ، ومن ثم فإن الرابطة المنطقية في القضية ليس من الضروري أن تعبر عن وجود ، لأن الربط أعم من الوجود ، وهذا الموقف يتمشى مع الناحية المنطقية لدى المعتزلة .

وعند المشبهة : الشيء : كل جسم ، وبهذا فالله جسم مادام شيئا .

والعلم عند المعتزلة طبقا لما سبق ، يتعلق بما في الأذهان وما في الأعيان . أما عند الأشاعرة يتعلق بالأعيان فقط . وبهذا يفسر « المعلوم » الذي سماه خصوم المعتزلة بهذا الاسم بأنه : الذهني . أي أن التصورات الذهنية وأن كانت معدومة ، يمكن الحكم عليها باحكام ثبوتية ، أو بالأحرى أن تكون موضوعات للحمل أو الاسناد في القضايا . المعلوم اذن طبقا لهذا التفسير عند المعتزلة : المعلوم للذهني . المعلوم المعتزلي اذن ، ليس هو التحقق العيني الموجود للأشياء المعلومة ، وإنما هو التصورات الكلية أو المعاني الذهنية التي يمكن أن يتصورها الذهن لكل ما يعلم .

لقد أراد المعتزلة حل مشكلة أزلية العلم الالهي المتعلق بالموجودات المحدثثة بالتصريح بوجود ذهني لتصورات هذه الموجودات سابق على وجودها العيني ، تكون فيه محلا للعلم ، ثابتة معلومة لدى الله في الأزل ، وإن كانت اعيانها معدومة .

وفي وجهة نظر أخرى للدكتور / أحمد صبحي نجده يقول :

« ويبدو أن الوضع الفلسفي الصحيح لمشكلة شيئية المعلوم بعد أن أشار إليها أبو هاشم تحت اسم : الأحوال ، أو المعاني القائمة في الأذهان » (١) .

نود في الحقيقة أن نقف عند العبارة السابقة ونقرر خلافا للرأى السابق : أن أحوال أبي هاشم الجبائي ليست هي بحال من الأحوال : شيئية المعلوم ، لا بالمعنى الذي فسره البعض بأنها : وجود فعلي سابق . ولا بالمعنى الذي أورده د. صبحي على اعتبار أن شيئية المعلوم امكان تصور المعاني الكلية. أو الذهنية للأشياء المعلومة غير المتحققة . فالحال كما تبين لنا من واقع تحليلنا للنصوص ، ليس « شيئا » ، ولكنه « كيفية » لما تكون عليه الأشياء من اشتراك أو افتراق في صفات .

(١) في نهج نكتم . ص ١٧٥ .

وعلاوة على ذلك ، تبقى شيئية المعلوم كفكرة متعلقة بالأشياء المعلومة : معانى كلية فى الذهن ، بينما تقوم الأحوال على اعتبارات ذهنية بالفعل ، وإنما بيد موجودات ملموسة ومتحققة ، موجودة ومتميزة كالجواهر . الأحوال اذن ، أخص أوصاف الأشياء كما أنها تجمع بين صفات الأشياء المشتركة ، وهذا فهى أحوال اشتراك ، وأحوال افتراق ، ما به الأشياء تتماثل وتشابه ، وبما فيه الأشياء تنفرد وتختص .

وفى اعتقادنا ، أن وجه الشبه أو الاشتراك بين الأحوال وشيئية المعلوم يتمثل فى قيام كل منهما على فكرة : المعانى الذهنية المدركة وتفرق الفكرتان فى شىء هام وجوهري : فالأحوال تقوم على اعتبارات اشتراك وافتراق فى الذهن ، ولكن بين أشياء موجودة ومتحققة .

أما الأشياء المعدومة ، فتقوم لها تصورات فى الذهن كلية لموجودات غير متحققة فى الوجود أو قائمة فعلا . لم يبق لنا لنضع أفكار وآراء أبى هاشم الجبائى فى الأحوال نصب أعيننا بالسرد ، والنقد ، والتحليل ، إلا أن نعرض لوجهة نظر : أبى على الجبائى (٣٠٣ هـ) وهو أبوه وشيخه . ذلك لأن فكرة أبى على الجبائى قد جاءت فيما يتعلق بمشكلة الذات والصفات ممثلة لبعض التعديل لأفكار سابقه من رجال المعتزلة أمثال : النظام (٢٣١ هـ) ، العلاف (٢٣٠ هـ) ، ومن قبلهما واصل (١٣١ هـ) .

ولقد رأى أبو هاشم ، أن هذه التعديلات غير كافية ، ولهذا اختلف مع أبيه فى تصور العلاقة بين الذات والصفات ممثلا فى فكرة : الأحوال .

ففيما يتعلق بتصور صفات الذات ، اثبت كل من أبى على وأبى هاشم ، ارادات حادثة لا فى محل ، يكون الله موصوفا مريدا بها ، وتعظيما لا فى محل إذا أراد أن يفنى العالم ، وأخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث أنه لا فى محل (١) .

ومن الصفات التى اتفق عليها الشيخان : أبو على ، وأبو هاشم واثبتاها لله تعالى أنه : عالم ، جواد ، حكيم ، لا يضره العطاء ، ولا ينقص من خزائنه المنح ، ولا يزيد فى ملكه الادخار ، وليس هو الأصلح أو الألد ، بل هو الأجود فى

(١) الفرق بين الفرق : ص ١١٠ ، الملل : ص ٧٣ .

الناعية ، والأصوب في العاجل . واختلف الشيخان في معنى بعض الصفات
الالهية فعند أبي علي : عالم لذاته ، قادر حي لذاته .

وطبقا لما قررده أبو علي فتفسيرنا لمعنى : عالم لذاته وقادر لذاته ، أنه لا يقتضي
كونه سبحانه عالما صفة هي : حال العلم ، أو حال : يوجب كونه عالما .
ويختلف الأمر تماما حسب مذهب أبي هاشم ، فعند أبي هاشم هو عالم لذاته
بمعنى أنه ذو حانة هي : صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا ، وتعلم الصفة مع
الذات لا بانفرادها .

وهذا ، فلقد اثبت أبو هاشم أحوالا هي : صفات .

كانت وجهة نظر أبي علي الجبائي اذن بالنسبة لهذه المسئلة الأخيرة ، أساس
خلاف بينه وبين ابنه : أبو هاشم . وكانت فكرة الأحوال التي أحدثها أبو هاشم
ليبيها تصوره للعلاقة الحقيقية العميقة بين : الذات ، والصفات ، هي آخر
وأعمق مفهوم يناقش ويحلل : صفات الذات ، وأحكام المعاني المتعلقة بالذات ،
هذه أحوال ، وتلك أحوال .

هذه : أحوال اشتراك ، وتلك أحوال افتراق وها هي : أحوال أبي هاشم
الجبائي .

الأحوال كما نفهمها : أحوال أبي هاشم هي : ما به تشترك الأشياء ، وما به
تنفرد وتختلف عن بعضها الآخر :

الأولى : صفات الذات .

والثانية : أحكام المعاني قائمة بالذات .

تتفق الموجودات اذن في (حال) معين ، وتفترق في (حال) آخر . وكما
تصورها : ليست موجودة ولا معدومة .

ومعنى ذلك عندنا : انها غير محسوسة في الشاهد ، ولا معدومة عندما مطلقا ،
بل هي : متحققة قائمة بكيفية يدركها النقل ويميز بينها ، ويعرف معناها الذي
تختص به .

الأحوال اذن : رغم أنها هي في ذاتها تقوم على معاني أو صفات ، إلا أنها
معاني أو أحكام المعاني قائمة بذوات موجودة ومتحققة بالفعل .

هذا هو المفهوم العام الذى استخلصناه من وراء فكرة : الأحوال وستصل إلى تحديد كامل وفهم لهذه الفكرة لدى تحليل لأجزاء كاملة من النصوص التى أوردتها الشهرستانى فى كتابه : نهاية الاقدام فى علم الكلام خاصا بفكرة : الأحوال .

فى بداية كلام الشهرستانى عن الأحوال ، يقرر متفقا مع باقى المؤرخين : أن أبا هاشم الجبائى هو الذى أحدث رأى فيها ، ولم تكن المسئلة مذكورة قبله أصلا .

ويذكر الشهرستانى من نفاة الأحوال : أبو على الجبائى ، أبو الحسن الأشعري وأصحابه . ومن المثبتين : أبو بكر الباقلانى ، وأما امام الحرمين فكان من المثبتين فى الأول والنافين فى الآخر (١) .

ولم يثبت الاشاعرة الذين اعتنقوا فكرة الأحوال على حال ، فقد انكروها الباقلانى أولا ، ثم اعتنقها ، بينما أثبتها : أبو المعالى الجوينى أولا ، ثم نفاهها .

وربما كان الجانب الوجودى المتضمن فى قيام الجواهر والاعراض ، وفى كلام أبى هاشم عما يميزها ويجمعها معا ، هو الذى جذب الأشاعرة بمذهبيهم العينى للأحوال . فلقد تكلم أبو هاشم الجبائى عن أحوال لموجودات قائمة بمتحيزة . فعلى الرغم من أن الأحوال نفسها غير موجودة وجودا عينيا ، إلا أنها متحققة فى موجودات عينية ، وهذا هو معنى قول أبى هاشم بوجود الأحوال ... إنها تمثل علاقة أو أحكام بين أعيان قائمة بالفعل .

نعود مرة أخرى لنصوص الشهرستانى حيث يحدد الحال وذلك بقسمتها إلى :

١ — ما يعلل : وهى أحكام لمعان قائمة بذوات .

٢ — مالا يعلل : صفات وليست أحكاما للمعاني .

« والقسم الأول : كل حكم لعلة قامت بذات يشترط فى ثبوتها الحياة عند أبى هاشم ، ككون الحى : حيا ، عالما ، قادرا ، مريدا ، سميعا ، بصيرا . لأن كونه حيا عالما يعلل بالحياة والعلم فى الشاهد . فتقوم الحياة بمحل وتوجب كون المحل حيا . وكذلك : العلم ، والقدرة والارادة ، وكل ما يشترط فى وجوده الحياة . وتسمى هذه الاحكام : أحوالا . وهى : صفات زائدة على المعاني التى أوجبتها (٢) ،

(١) نهاية الاقدام : ص ١٣٢ .

(٢) نهاية الاقدام : ص ١٣١ ، ١٣٢ .

ونحن نلاحظ هنا فيما يتعلق بالقسم الأول الذى أوردته الشهرستانى فى تقسيمه للحال ، أن أبا هاشم يشترط فى الاحكام المتعلقة بالذات : ثبوت الحياة لها فى الواقع الملموس (الشاهد) ووقوعها فى (محل) وهذه الاحكام : أحوال لما لها من صفة معينة ، بالإضافة إلى معناها . هذه الصفة الحية الواقعة هى التى تعطىها حالا خاصا هى عليه ، متميزة به . هذا الحال غير المعانى ، بل زائد عليها . وهذا رأى لأبى هاشم يخالف رأى القاضى الباقلانى الذى نفى صفة الوجود عن الموجود ، بل رأى أن الحال : هى التى تخلو من صفة التحقق الفعلى أو الوجود ، حتى لو استدعى الأمر انجاب الحياة وضرورتها فى الصفة .

الباقلانى اذن ، يرى فى الأحوال معانى متصورة ذهنية ، لايلزم فيها الوجود المتحقق لكى تنعت بأنها حال .

وهذا الخلاف بعينه بين أبى هاشم ، والباقلانى هو الذى يوضح فكرة : الوجود أو التحقق القائم للأحوال ، وليس مجرد وجود ذهنى فحسب . ويؤكد هذا المعنى ما قرره أبو هاشم من ضرورة وجود « البنية » ، كشرط أساسى فى المعانى التى توجب الحياة فيها . والبنية لاشك واقع ملموس مُتحقق ، وهو غير المعانى المتصورة . فالحال إذن بهذا المعنى : تحقق أو صورة معينة مشخصة فى (الوجود) وليس فى (الذهن) .

والنص التالى يؤكد المعنى الذى أشرنا إليه آنفا : « ولابن الجبائى فى المتحرك اختلاف رأى ، وربما يطرد ذلك فى الاكوان كلها . ولما كانت البنية عنده شرطاً فى المعانى التى تشترط فى ثبوتها الحياة ، وكانت البنية فى أجزائها فى حكم محل واحد فتوصف : بالحال » (١) .

وأما القسم الثانى للحال فهو : « كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات : كتحييز الجوهر ، وكونه موجودا وكون العرض : عرضا ، ولونا ، وسودا » (٢) .

القسمان السابقان للأحوال اذن : الصفات المثبتة للذات من غير علة زائدة عليها . وأحكام المعانى القائمة بالذوات هما حالان من الأحوال : احدهما

(١) المصدر السابق : ص ١٣٢ .

(٢) نهاية الاقدام : ص ١٣٣ .

(حال) مشترك ، والآخرى (حال) افتراق . ما به يتفق الموجود ، وما به يتمايز المتمايز (بحال) عن (حال) الآخر .

وهنا عبارة تقول : « الأحوال عند المثبتين : ليست موجودة ولا معدومة ، ولا هي أشياء ، ولا توصف بصفة ما » (١) .

هذه العبارة تشير لدلول هام في الأحوال : ليست موجودة بل هي متحققة في موجود . لا معدومة : لأنها موجودة في التمايز والاشتراك المتحقق في الموجودات . لا هي أشياء : لأنها صفات وأحكام للمعاني . لا توصف بصفة ما : وذلك لأنها صفات والصفة لا توصف . هذا هو تفسيرنا للعبارة السابقة ، وهي تحدد في صدق ماهية الأحوال وطبيعتها .

الحال وصفات الاجناس والانواع : وتطبيق الحال في مجال الاجناس والأنواع ، نجد مثلاً أن الانسان يمتاز في جنسه بصفات معينة ، فهو يشترك مع باقي الناس في صفات أساسية ، ويختلف في أخرى ، وتلك التي يتفق فيها ، هي التي تجعله يتفق مع جنس الانسان ، ويندرج تحته ، وتلك التي يختلف فيها هي التي تجعله يختص بحال خاصة عن غيره من أبناء جنسه ، فما يختلف فيه حال ، وما يتفق به حال . الأول : حال اتفاق مشترك ، والآخر : حال اختلاف خاص متباين .

ونتقابل بعد ذلك مع نص يتحدث عن قضية الاشتراك والافتراق بين الموجودات يقول النص : (على لسان مثبتى الأحوال) : « العقل يقضى ضرورة : أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي : اللونية ، والعرضية . ويفترقان في قضية وهي : السوادية ، والبياضية ، فما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، أو غيره » هنا في هذا النص نجد تمييزاً بين ما تتفق به الأشياء ، وبين ما تختلف فيه ، أو ما تشترك فيه وتنفصل ، فبالسواد والبياض تختلف في ألوانها وتتفق في انتوائها لعرض واحد ، ونوع واحد .

واضح هنا ، أن الحال كما سبق وبيننا : ما به تتفق الأشياء وتختلف ، فهذا (حال) اتفاق ، وهذا (حال) اختلاف وهو الذي يميز بين الطبيعة الخاصة للأشياء ، أو هو تلك الفروق والاعتبارات الذهنية العقلية المتحققة ، والتي يتصورها العقل ، ويدرك أنها سبب الاتفاق ، ومرجع الاختلاف من النظر لأحوالها

(١) نفس المصدر السابق : ص ١٣٣ .

العامة والخاصة . ويعارض نفاة الأحوال الفكرة السابقة ، ويذهبون إلى أن الاشتراك بين الأشياء ، لا في شيء كالصفة لهما ، وإنما الاشتراك يكون باللفظ الدال على الجنسية والتنوعية والعموم . ويستطرد النفاة :

« والاشترك ليس يرجع إلى صفة هي : حال للسواد والبياض ، فان حالتى العرضين يشتركان في الحالية ولا يقتضى ذلك ثبوت حال للحال ، فانه يؤدى للتسلسل فالعموم كالعموم ، والخصوص كالخصوص » بين هذه الكلمات ، يبدو منطق النفاة واهيا متداعيا فهم يرجعون الاتفاق بين الأشياء إلى اشتراكها في لفظ واحد يطلق عليها ، لا في صفة مشتركة موجودة أدركها العقل ، وتعارفت عليها العقول .

وبديهي أن الحدود العقلية تسبق الالفاظ المتعارف عليها ، فانه لدى ادراكنا باتفاق شيء في صفة معينة مع الأشياء الأخرى نضعه في رتبتها . فالانسان مثلا ندرك اشتراكه في صفات عامة واحدة نستطيع لدى رؤيته أن نميزه بها عن الحيوان مثلا . وتلك الحدود العامة للانسان والتصورات الخاصة بجنسه التى تسبق الالفاظ المجردة ، هي الحدود الفاصلة بينه وبين الاجناس الأخرى . والدليل الذى تقدمه على ذلك أننا لو رأينا كائنا آخر غير الانسان ، لا نعرف اسمه أو حتى اسم الجنس الذى يندرج تحته ، فاننا ندرك يقينا — ولأول وهلة — أنه ليس بانسان . ذلك أن التصور العام لشكل الانسان وحدوده ، هذا التصور الذهني يجعلنا نرفض الأشياء التى تختلف مع مفاهيمها ، وذلك بفضل الحدود التى تميزها ونتمكن بواسطتها من هذا التمييز بصرف النظر عن معرفة الاسماء من عدمه .

والدليل الثانى على صدق ما نقول ، هو أن اسماء المسميات تختلف من لهجة إلى أخرى ومن لسان لآخر : عربى ، هندى ، أمريكى ومع هذا فمفهوم الأشياء كلها واحد : الانسان فى كل اللغات هو الانسان ، والحيوان هو الحيوان بفضل الاشتراك فى صفات معينة لا بفضل الالفاظ الوضعية !

وما أشد سذاجة هذه العبارة التى قالها النفاة :

« فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص » .

وبطبيعة الحال يقصد هؤلاء من وراء هذه العبارة أن مرجع كل ذلك إلى : اللفظ ، وهذا ما أبطلناه آنفا . إذ لو صح ذلك لما كانت هناك حدود عقلية ،

وانتفت الأدلة القطعية على المدلولات ! ويفهم خاطئ ، يقرر النفاة : أن قول مثبتى الأحوال بأن الأحوال : « لا موجودة ولا معدومة » يجعلها متناقضة .

والحقيقة أن من يفهم هذه العبارة كما سبق وأوضحنا معناها ، لا يجد تناقضا فهي غير موجودة وجودا عينيا بل ذهنيا متحققا ، كذلك لأنها متحققة ومتصورة فهي غير معدومة .

الحال اذن ، صفة معقولة للجوهر والعرض فهي بهذا متحققة ومعلمة ، ولا تناقض في هذا البتة .

والحال : اعتبار ذهنى يتمثل في الاختلاف والاتفاق الموجود المميز للجواهر والأعراض باعتباره صفة مميزة ، وهو متحقق بالمعنى الذى سبق وأوضحناه فى الذهن .

هذا المعنى أو الاعتبار يظهر متمثلا فى الفرق الذى نتيبته خلف صفات الذات . وتسمى صفات زائدة على المعانى التى أوجبتها ، وهى أحكام لمعانى قائمة بذوات .

ويضرب أصحاب الحال لذلك مثلا بالحركة ، وهى الصفة المميزة للمتحرك ، والتى تتركها بعد أن نعلم حركة المتحرك ندركها آخرا وهى المسببة للحركة ، إذ ليست الذات بذاتها متحركة ، ولا هى بصفاتها توجب كونها متحركة ، وإنما الحركة عرض زائد على المتحرك وليس أصيلا فيه .

والحركة ليست موجبة لنفسها ولا موجبة لذات مثلها ، فلم يبق إلا أن تكون الحركة صفة للذات . وهذا هو الحال : صفة زائدة على المعانى التى أوجبت الذات أى هى : احكام لمعانى قائمة أصلا بالذات .

هذا الحال لا يعرف بانفراده ، وإنما مصاحبا للموجود ، وهذا المعنى أيضا هو : متحقق .

الأحوال ليست كالنسب والاضافات : كما تبين لنا من تحليل النصوص فى أكثر من مناسبة فإن الأحوال صفات معقولة معلومة . ومعنى معقولة هنا : متصورة ومعلومة . موجودة عقليا ومدركة بما تظهر من تمايز بين المعلومات .

ونحن نجد عبارة على جانب عظيم من الأهمية تقول : « وليس ذلك كالنسب والاضافات ، فانها ترجع إلى الفاظ مجردة ، ليس فيها علم محقق ، متعلق بمعلوم محقق » (١) .

هذه العبارة تشير إلى أمر ذو أهمية خاصة في طبيعة الأحوال ، أعني بذلك أنها قائمة على واقع موجود متحقق ، يتمثل في معلوم موجود وعلم قائم ، أي أنها ليست قائمة على اعتبارات صورية ، كالنسب والاضافات . وإنما بالرغم من كونها صفة معقولة حقا فانها صفة مميزة وقائمة على واقع ملموس متحقق في الوجود ، وليس ذهنيا أو صوريا ، وهذا يسقط دعوى نفاة الأحوال حين قرروا : « إن الوجوه العقلية اعتبارات ذهنية وتقديرية ، ولا يقتضى ذلك صفات ثابتة لذوات وذلك : كالنسب والاضافات مثل : القرب والبعد في الجوهريين » .

لقد أراد نفاة الأحوال إذن ، أن يشبهوا طبيعة الأحوال بالنسب والاضافات على أساس أنها اعتبارات ذهنية .

ونحن بهذا الصدد نقرر أن الأحوال تختلف تماما عن تلك النسب والاضافات فالأخيرة ترجع إلى الفاظ مجردة ، لا تستند لعلاقة محققة واقعة ، في حين أن الأحوال تقوم أساسا بين موجودات متميزة بتحقيقة وهي بهذا ليست الفاظا مجردة ، وإنما هي جزء قائم من هذا الوجود ، تتمثل في معاني وصفات قائمة تميز بين ذوات وأعراض ملموسة مدركة موجودة .

العموم والخصوص في الأحوال : فيما يلي نورد نصا يوضح ضرورة وجود الفاظ تبين وتوضح معاني وصفات الذات : صفات عامة ، وصفات خاصة ، تلك الصفات المتعلقة بالذات هي أحوال فيها تتفق ، وفي أحوال أخرى تختلف . لا بد من الالفاظ إذن للدلالة على الصفات والخصائص المعينة مع الأخذ في الاعتبار بأن هذه الالفاظ ليست هي في ذاتها التي تعين الحدود إنما تعينها الصفات والاعتبارات العقلية وتدل عليها الالفاظ يقول المثبتون :

« إن الحدود لا تستغنى عن عمومات الفاظ ، تدل على صفات عموم الذوات ، وصفات خصوص وتلك أحوال لها وجوه واعتبارات عقلية » (٢) .

(١) نهاية الاقدام : ص ١٣٧ .

(٢) نهاية الاقدام : ص ١٣٩ .

إبطال فكرة التسلسل اللانهائى فى الأحوال :

وثمة رأى هنا يخرج به نفاة الأحوال وذلك بتقرير ثبوت تسلسل لانهائى فى فكرة الأحوال . ويؤيد الشهرستانى هذا الرأى فيقول :

« إن وجود مجرد مطلق عام غير مختلف ، كيف يتصور وجوده ؟ »^(١) .

وتلك عبارة دخيلة على فكرة الأحوال ، وذلك لأننا بصدد فكرة الأحوال لا نتكلم عن وجود ، مجرد مطلق عام ، وإنما عن :

صفات للذوات قائمة بها ، وهى متعلقة بوجود متحقق معين ، وليس مطلقا . هذا الوجود قائم بالجواهر ، وهو بهذا المعنى وجود عام مشترك بينها . ويستطرد الشهرستانى متما عبارته السابقة قائلا : « فان كان الجوهر محلا له (أى للوجود المطلق) فقد أبطل عمومته العرض » .

وتلك عبارة غير صحيحة ، لأن الاعراض لا تبطل صفة العموم فى الجواهر ، إنما تميزها عن بعضها وتبقى مع ذلك صفة العموم المشتركة بين الجواهر قائمة . وكذلك الأعراض ، تشترك فى خواص عامة ، هى أحوال مشتركة ، وتفترق بصفات معينة ، هى احكام متعلقة بالمعاني وراء الذات ، تميزها بأحوال خاصة ، فتبقى إذن صفتا : العموم ، والخصوص فى الجواهر والاعراض دون تناقض أو إبطال فى فكرة الأحوال خاصة فيما يتعلق بفكرة اللانهاى فيها .

وهذا نص يرد فيه المثبتون للحال على المخالفين بقولهم : « الزام الحال علينا نقضا غير متوجه ، فان العموم والخصوص فى الحال : كالجنسية والنوعية فى الاجناس والانواع ، فان الجنسية فى الاجناس ليس جنسا ، حتى يستدعى كل جنس جنسا ، ويؤدى إلى التسلسل . وكذلك النوعية فى الأنواع ليست نوعا حتى يستدعى كل نوع نوعا ، فكذلك الحالية فى الأحوال لا تستدعى حالا فيؤدى إلى التسلسل ، وليس يلزم على من يقول : الوجود عام أن يقول : للعام عام »^(٢) .

هنا فى رد المثبتين حقيقة واضحة هى : أن اثبات العموم والخصوص للحال يخلو من كل تناقض ، ولا يستلزمه ما الزمه النافون لهم : التسلسل إلى مالا نهاية .

(١) نهاية الاقدام ، ص ١٤١ .

(٢) نهاية الاقدام ص ١٤٢ .

فان حال العمومية والاشترك فى الاحوال ، لا تلزم اثبات عام لهذا العام .
وكذلك الفصل بين حقيقة الجنس والنوع بأخص وصف يميزهما لايلزم ضرورة
اثبات اعتبار عقلى آخر فى الجنس هو كالجنس أو فى النوع هو كالنوع ... إلى
مالا نهاية . وها هى عبارة قاطعة للمشتبين تقول :

« من نفى الحال لايمكنه اثبات التماثل فى المتماثلات ، واجراء حكم واحد فيها
جميعا ، فالو كانت الأشياء تتمايز بذواتها المعينة ، بطل التماثل ، وبطل الاختلاف ،
وذلك خروج عن قضايا العقول .

تتضمن العبارة السابقة ، اشارة صريحة إلى أن من نفى فكرة الاحوال ، فقد
هدم فكرة اشترك الموجودات المتماثلة فيما تشترك فيه ، وكذلك تمايزها فيما تفترق
فيه . ذلك أن الأشياء لا تتمايز بذواتها المعينة ، وإنما تتمايز بأحكام المعانى الموجودة
بينها ، ولو كانت تتمايز بذواتها المعينة ، لبطل التماثل والاختلاف بينها ، ولتساوت
جميعا ولم تختلف .

ثم أن مثبتى الأحوال يقدمون دلالة أخرى ، حيث يثبتون ضرورة اشترك
الموجودات جميعا دون تخصيص لكل ذات فى فكرة الوجود . ذلك أننا لو اعتبرنا
أن للأشياء تتمايز بذواتها المعينة ، لاستلزم الأمر اجراء حكم فى كل محكوم
مخصوص ، وهكذا فى كل أمر . ولذلك يلزم أن تكون الجسمية عامة ، والتأليف
عاما ، والاشترك بين الموجودات عاما لامكان اجراء الاحكام المشتركة ، ولتعذر
اجراء الاحكام المخصوصة لكل حكم خاص .

والشهرستانى بصدد المسئلة السابقة يعارض نفاة الأحوال : فيما يتعلق برد
العموم والخصوص لالفاظ مجردة ، وحكمهم باختلاف الموجودات بذواتها
ووجودها .

ويقرر ، أن القضايا العقلية هى الأصل ، والالفاظ دلالتها .

ويقدم لنا الشهرستانى مثالا . يتعلق « بالبهايم » التى لا تعقل ، بأنها تستطيع
أن تميز بين ما يصلح للأكل وما لا يصلح ... وهذا يعنى انها قد وجدت أحكاما
مماثلة ، استطاعت أن تدركها بين ما تعودت ان تأكله ، فسبعت إليه دون معرفة
منها بالفاظ تدل على هذه الانواع ، لتقرها أو تبعدها عنها . وإنما هى : الاحكام
المشركة للمعانى ، أو : الاحوال التى تميز أشياء بعينها . ثم يفرق الشهرستانى تفرقة

حاسمة بين المعنى الذهني للأشياء ومدلول العبارة عن هذا المعنى . فالمعنى الذهني عند الكافة لا يختلف في التعبير الفكري الداخلى وفي الدلالة على المدلول . أما العبارات فهي التى تختلف من لسان إلى لسان طبقاً لللهجات المختلفة لكافة الشعوب» (١) .

ونحن نقرر طبقاً لما سبق واثبتناه فى مواضع عدة ، أن الفكرة الأصلية والمفهوم الطبيعى للأحوال هى : تلك المعانى المتحققة فى الذهن ، والتى بها يدرك العقل صفات مشتركة بين الموجودات ... وهذا معنى للحال . وصفات أخرى لمعانى وراء الذات ، وهذا معنى آخر للحال . أى هما حالان : حال اشتراك ، وحال افتراق .

وننتقل بعد هذا لعرض وجهة نظر الشهرستانى ، حيث يضع نفسه مشرفاً وحكماً على المثبتين والنفاة . فيقرر خطأ النفاة ، حين ذهبوا إلى رد الأحوال للعبارات المجردة ، وقد ناقشنا ذلك تفصيلاً فيما سبق ، وأوضحنا عدم صحته بالفعل .

وفى الوقت نفسه ، يرى الشهرستانى أن النفاة أصابوا حين قرروا : أن ما يثبت تعيينه لا عموم فيه .

ونحن نختلف مع الشهرستانى ونفاة الأحوال فيما سبق ، ذلك أن المعين يشترك — علاوة على صفاته المعينة هو وغيره فى صفات أخرى عامة مشتركة . وأما بالنسبة لمثبتي الأحوال ، فقد رأى الشهرستانى خطأهم لأنهم ردوا الأحوال إلى صفات فى الأعيان .

ونحن لا نرى خطأً فى ذلك ، بل إنه يتمشى مع التقسيم الذى أورده الشهرستانى نفسه بالنسبة لانقسام الأحوال فى بداية كلامه عنها (٢) . فصفات الأعيان هى ما أسماه : ما لا يعلل ، وهى التى تشترك فيها الأعيان وتتفق .

وفى الوقت نفسه يرى الشهرستانى ، أن المثبتين أصابوا حين قالوا : الأحوال معانى معقولة وراء العبارات وهى بعينها ما أسماه فى تقسيمه المشار إليه : ما يعلل ، وهى أحكام لمعانى قائمة بذوات .

(١) نهاية الأقدام : ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

(٢) ورد ذلك فى ص ١٣٣ من نهاية الأقدام .

والحقيقة أنه من وجهة نظرنا ، وطبقا لفهمنا لمفهوم الاحوال عند أبى هاشم الجبائى - وهو صاحب الفكرة - أن الفكرتين المتعلقةين بمسئلة الاحوال صائبتان . وأعنى بهذا : الاحوال التى ترد لصفات الاعيان ، والتى بها تتفق الموجودات فى صفات عامة مشتركة .

والاحوال التى هى احكام لمعانى ، قائمة بالذات وهذه الاحوال الأخيرة هى أساس التمايز بالنسبة لكل حال والافتراق عن الاحوال الأخرى ، وهذا الأمر بعينه هو الذى جعل أبو هاشم يقرر : أن الصفات أحوال وراء الذات الالهية .

ومعنى الأحوال فى المجال المتعلق بالصفات الالهية كما تفهمها لدى أبى هاشم هو : أن الصفات المتعلقة بالذات الالهية : كالعلم ، والقدرة وغيرها . إنما تشترك مع مفهوم الصفات الأخرى المتعلقة بالانسان ، فيما يختص بلفظها ودلالاتها . ولكنها تختلف هنا بالنسبة للخالق سبحانه وتعالى ، فيما يختص به من أحوال متميزة عن مثيلتها للمخلوقين . فعلم الله هو علم لا كالعلم الانسانى ، وقدرته تعالى هى قدرة مختلفة تماما عن قدرة الانسان ... إنها قدرة الله سبحانه وتعالى التى تنفرد وتختص بحال معين ، يخالف أى حال أخرى فى معانيها ، وهذه أعلى درجات التنزيه التى أراد أبو هاشم أن يصل إليها فيما يتعلق بمشكلة الذات والصفات . وهذا هو حله الأمثل فى تفرد البارى بأحوال خاصة ليست كأحوال المخلوقين ... وتلك أعظم دلالات النظرة المفهومية للصفات فى علاقتها بالذات ، وآخر صورة لتطورها ونضجها على يد أبى هاشم ، بعدما بدأت عند : واصل ، والنظام ، والعلاف ، بنظرة ماصدقية خالصة ، كانت محل نقد وانتقاد .

هذه هى أحوال أبى هاشم الجبائى ، لاشك أنها اختلفت فى التصور والمضمون والمفهوم عن سابقة بل ولاحقية من رجال المعتزلة ، كما أنها ليست بحال من الأحوال أقانيم النصرانى فشتان بين فكرة من فيلسوف ومتكلم مؤمن تنتهى بالتوحيد الخالص ، بل بأعلى درجاته ، وفكرة مسيحية مشرقة انتهت بالتثليث ، كما نلاحظ اختفاء الأثر اليونانى تماماً . مصادر فكرة الحال : تتناول كافة الآراء الخاصة بفكرة الاحوال من ناحية المصدر الذى استقى منه أبو هاشم فكرته عن الأحوال .

يقدم لنا الشهرستانى ، ما يدل من وجهة نظره على أن أبى هاشم الجبائى قد استلهم فكرة الأحوال هذه من أعماق الفكر اليونانى ، بأشارته بطريقة لا مباشرة ،

إلى ما كان في عصر الجبائي من ازدهار لحركة النقل والترجمة المشهورة في العصر العباسي التي بلغت أوجها — كما نعلم — أيام المأمون .

ويقرر الشهرستاني : أن الفلاسفة الاسلاميين من أمثال أبي هاشم ، قد مزجوا كلام الفلاسفة بعلم الكلام والشهرستاني يعنى بالفلاسفة هذه : الفلاسفة اليونانيين ، حيث يقول :

« إنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها ، فكسوه مسألة المعلوم ، وأصحاب الهيولى على خطأ بين من اثبات الهيولى مجردة عن الصورة ، وأخذوا من أصحاب المنطق والاهلين كلامهم في تحقيق الاجناس والأنواع ، والفرق بين التصورات في الازهان ، والموجودات في الأعيان » (١) .

يرى الشهرستاني إذن أن أبا هاشم وغيره من فلاسفة الاسلام ، قد مزج الفلسفة اليونانية بعلم الكلام ، بل إنه يقرر في موضع آخر ، أن هذا المزج قد تم دون فهم أو إدراك لحقيقة ومغزى فلسفة اليونان .

والحقيقة أن الشهرستاني ، قد جانبه الكثير من توفيقه المعهود في هذه المناسبة ، فان من أهم ما يميز الفلاسفة الاسلاميين ، بل أن الطابع الرئيسي الذى يميز الفلسفة الإسلامية نفسها هو : علم الكلام . فلقد تناول فلاسفة الاسلام مسائل تعد جديدة بحق على طريق البحث العلمى ، ارتادوها في جدة وعمق ، واستمدوا مادتها من التراث الإسلامى عامة ، والقرآن والسنة على وجه الخصوص .

وتبلورت هذه الأعمال وظهرت واضحة جليلة في علم أصول الفقه .

والناظر في فلسفة النظام ، وأبى الهذيل ، وأبى هاشم ، يكاد لا يرى أى تأثير فيما عرضوا له من مسائل الكلام ، للفلسفة اليونانية .

ولم يخلط أبو هاشم الجبائي ، علم الكلام بالفلسفة اليونانية عن فهم غير واع ، وإنما هو أن شئنا الدقة في التعبير ، قد عمق كثيراً من المفاهيم عن منطق أرسطو في براعة فائقة ، وأقى بهذا الادراك مبكراً ، وبدراسة متعمقة متبصرة .

ونحن لا نستطيع أن نجزم بأن أبا هاشم قد تأثر بالمنطق الارسطى والفلسفة اليونانية ، عن طريق ترجمة : « حنين بن اسحق » لكتاب « العبارة » لأرسطو ،

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٦٤ .

الذى أعاد قبل عهد أبى هاشم ، ولكن يمكننا أن نقرر فى حرص : أن أبى هاشم قد استفاد بالتأثيرات العلمية الواعية التى سبقته ، ولم يكن ناقلا أو مقلدا .

ويمثل وجهة نظرنا السابقة هذه أصدق تمثيل ، ما سبق وعرضناه متعلقا « بدليل التمانع » لأبى هاشم فى البرهنة على أن الله تعالى واحد لا ثان معه . حيث قررنا بهذا الصدد : إننا وإن وجدنا بعض الأثر اليونانى بين دليل أبى هاشم ، وبرهان الخلف الأرسطى ، إلا أن القواعد التى أرسى عليها أبى هاشم دليله ، تعد بحق جديدة ومختلفة عن قواعد برهان الخلف ، كما وأن استخدامها قد اختلف ، حيث قدمها أبى هاشم ليدلل بها على وحدانية الله تعالى .

وأما البغدادى ، فانه يذهب إلى أن السبب فى ظهور فكرة الأحوال عند أبى هاشم ، أن أبى هاشم أراد أن يميز بين العالم والجاهل ، فقرر أن العالم إنما يكون عالما لمعنى ما ، ولهذا وجب عند أبى هاشم أن يكون الله تعالى على حال تفارق حال الجاهل بمعنى أو صفة يكون الله تعالى عليها (١) .

وهذا الفهم من البغدادى لأحوال أبى هاشم لا يعطينا الصورة الصادقة لما قصده أبى هاشم بأن الأحوال وراء الذات الإلهية ، فهذا لم يكن المعنى الحقيقى عند أبى هاشم ، وإنما أراد أبى هاشم أن يفرد الله بأحوال معينة تفارق أحوال المخلوقين لا بحال تفارق حال الجاهل ، وإنما بحال تفارق العالم ، فالله تعالى عالم وعلمه يخالف علم أى عالم بالرغم من اشتراك صفة العلم عنده سبحانه فى المعنى مع غيره أو اللفظ الدال .

ويذهب الأسفراينى ، إلى أن أبى هاشم قد تأثر بالباطنية فى الأحوال ، لقول أبى هاشم بمفارقة حال العالم للجاهل ، وأن الحال لا موجودة ولا معدومة ، بينما ذهب الباطنية إلى أن الصانع لا معدوم ولا موجود (٢) .

ونحن نجد أن هناك فرقا واضحا بين كلام أبى هاشم والباطنية ، فلقد تحدث الباطنية عن وجود ، ولا وجود بالنسبة للصانع نفسه (الله تعالى) بينما قرر أبى هاشم أحوالا وراء الصانع الذى اعترف تماما بأنه موجود وبأنه واحد لا شريك له .

(١) الفرق بين الفرق : ص ١١٧ .

(٢) التفسير فى الدين : ص ٥٣ .

المبحث السادس

المسائل المشتركة

بين المسلمين واليونان

وانه وإن كان المسلمون قد ارتادوا آفاقاً جديدة في مجالات المعرفة الانسانية لم يتأثروا فيها بالفكر اليونانى ، فثمة مسائل قد تم حدوث تزاوج بين الثقافتين الاسلامية واليونانية ، دون ان تضيق أو تتلاشى معالم الثقافة الاسلامية ، فكان تأثيرا متبادلا عن فهم ووعى كامل . وفي هذا المجال تتناول الموضوعات المشتركة بين الجانبين والتي اضاف اليها المفكرون المسلمون ابعادا جديدة بما يتفق وعقيدة التوحيد الخالدة .

أولا : الذرة أو الجزء الذى لا يتجزأ :

تتكون الاجسام من ذرات كما سماها اليونان ، او الى أجزاء لا تتجزأ على حد تعبير الفلاسفة الاسلامية . ولقد وضع « ديمقريطس »^(١) ، الفيلسوف اليونانى القديم المذهب الذرى فى أصالة نادرة . وأعلن : أن الوجود مكون من ذرات ، وكان الفضل الأول بطبيعة الحال يرجع الى : لوقيوس^(٢) الذى سبقه بالصياغة الأولى .

ولقد اتسمت الطبيعة فى عهد ما قبل « ارسطو » بالذرية الديمقراطية فى عمومياتها ، ثم ظهر ارسطو بطبيعته المشهورة ورفض ذرية « ديمقريطس » .

(١) ديمقريطس : عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد ولد فى « أباديرا » باليونان حيث ولد « لوقيوس » أيضا . وهو الذى يرتبط ذكره بديمقريطس بوصفه مؤسسا للنظرية الذرية ، ولعل لوقيوس قد عرض النظرية فى بادىء الأمر ، ثم احكم ديمقريطس صياغتها بعد ذلك [الموسوعة : ص ١٦٤ وما بعدها]

(٢) لوقيوس : من المحتمل انه مواطن من مدينة « أباديرا » ببلاد الأغرريق . عاش فى حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد . وعلى الرغم من أهميته العظمى باعتباره أول من وضع النظرية الذرية فإنه شخصية غامضة لا نعرف عنها الكثير من التفاصيل ولم يبق من عمله كله غير جملة واحدة مشكوك فى نسبة صحتها اليه . [الموسوعة : ص ٢٧٠ وما بعدها]

وأما بالنسبة لرجال الفلسفة الإسلامية ، فقد انبثق لديهم مذهب ذرى عرف باسم : مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . وانتقلت الذرية الإسلامية الى اوروبا المسيحية ، وما أن أطل عصر التنوير فى أوروبا ، وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلقف « ديكارت » (١) ذرية الأشاعرة وصاغها صياغة جديدة .

وفى عصورنا الحديثة تألقت « لينتزر » (٢) ، كأول فيلسوف ذرى وجاء بفكرة : « الموناد » ، أو : الجوهر الروحى .

وقد تناول أصحاب الفرق الإسلامية الموضوع ، واتفق « المعتزلة » ، على ان الجسم مكون من عدة عناصر ، أو أجزاء ، ولكنهم اختلفوا فى عدد هذه العناصر التى تكون الجسم . فذهب ابو الهذيه العلاف ، الى أن هذا العدد من العناصر المكونة للجسم ستة ، وتفسيره لذلك : ان أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء : أحدهما يمين ، والآخر شمال ، وأحدهما ظهر ، والآخر بطن ، وأحدهما أعلى ، والآخر أسفل .

وهذه الأجزاء الستة تتناسب والجهات الست ، التى بواسطتها يعرف الجسم ، وأبو الهذيل العلاف فى هذا كأنه يرى ان كل جهة تحتاج الى جزء .

وأما أبو هاشم الجبائى ، فان أقل الاجسام عنده تتكون من ثمانية أجزاء . لأنه إذا انضم جزء الى جزء ، حدث طول : والعرض يكون بانضمام جزئين اليهما ، ويحدث العمق بأن يطبق على أربعة اجزاء ، أربعة اجزاء ، فتكون الاجزاء الثمانية : جسما ، طويلا ، عريضا ، عميقا .

(١) ديكارت كارنيه : « ١٥٩٦ — ١٦٥٠ » ولد فى لاهى ، وهى بلدة صغيرة بمنطقة التوريف بفرنسا .

من أشهر كتابان : مقال فى المنهج (١٦٣٧) وكان يعتقد أن فلسفته على وفاق مع الإيمان وكان كاثوليكيًا مخلصًا . يعد من أحسن علماء الطبيعة والميتافيزيقا والرياضة . [الموسوعة : ص ١٣٩ وما بعدها]

(٢) لينتزر جوتفريد فلهلم [١٦٤٦ — ١٧١٦] فيلسوف المانى ، كان والده استاذًا للفلسفة الاخلاق بجامعة ليبزج . كان رياضيا وعالما من الطراز الأول وفيلسوفًا ممتازا . وأشهر افكاره فكرة : الموناد ، حيث رأى أنه لا بد ان يكون العنصر الممكن الوحيد : جوهرًا بسيطًا « لا أجزاء فيه » واطلق عليه اسم : الموناد ، أو الجوهر الروحى .

وأبو هاشم في تصوره للجزء أو الذرة ، يعطيه بعض الصفات ، فعند أبي هاشم يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم من : اللون ، والطعم ، والرائحة إذا انفرد^(١) .

ونحن نخلص . مما سبق ، الى أن أبا هاشم لم يجرد الجزء من كل صفة ، وإنما اعطاه بعض الصفات لانه يعتبر الجسم ائتلاف اجزاء . ولا يمكن ان تكون للجسم صفات عنده اذا كانت اجزائه مجردة من كل صفة . فلا بد إذن حسب تصور أبي هاشم من ان يكون للجزء صفات .

وفي الحقيقة ، اننا نلاحظ هنا تطورا في فكرة الجزء عند المعتزلة ، فبينما كان أوائل المعتزلة ينظرون للجزء كنقطة هندسية متأثرين في هذا - الى حد ما - بمذهب : « ديمقريطس » ، نرى أبا هاشم وهو من متأخري المعتزلة البصريين يعترف للجزء بصفات الجسم ، وأبو هاشم بهذا الفهم يتعد عن تأثير « ديمقريطس » ويقترب كثيرا من مذهب : « أبيقور »^(٢) في الذرة أو الجزء .

ولقد وجدنا بأحد المصادر عبارة « لاييقور » تؤكد وجهة نظرنا السالفة حيث يقول فيها : « لقد دخلت الذرات منذ زمن بعيد في كل التركيبات الممكنة ولا يمكن أن تخلق أى شيء جديد قد يغير المجموع الكلى »^(٣) وواضح من العبارة السابقة ، ان صفات الذرات هي نفس صفات الاجسام ، وهو عين كلام أبي هاشم الجبائي . فحسب كلام أبيقور ، ما لم تتغير الذرات في المجموع المكونة له ، فلا بد ان تكون هذه الذرات مختصة ومحقة لنفس صفات وخصائص الجسم .

وفيما يتعلق بكيفية حدوث الصفات في الاجسام نجد تصورين عند المعتزلة : فمن ناحية : يذهب من لم يعترف منهم بأى صفة للجزء من امثال : ابو

(١) مقالات الاسلاميين ص ٣٠٢ ، ٣١٢ .

(٢) أبيقور : [٢٤٢ - ٢٧٠ ق . م] أثيني المولد ، نشأ في ساموس ، ثم انشأ مدرسة في اثينا عام ٣٠٦ ق . م . اشتهر ما يعرف به « أبيقور » ، نظريته الخليفة في مذهب اللذة ، وأنه شارح للنظرية الذرية . [الموسوعة الفلسفية ص ١٤ وما بعدها]

(٣) العبارة من كتاب : ديمقريطس ، تأليف دكتور على الشار وآخرون ، ص ٢٢٥

الهدليل ، وهشام القوطى ، ومعمربن عباد ، الى أن الاعراض هى نتيجة لائتلاف الأجزاء .

وهؤلاء بقولهم هذا ، لم يعترفوا إلا بالحركة والسكون كصفتين ملازميتين للجزء . وعندهم : الجامعة بين الأجزاء ومفارقةا ، تتوالدان عن الحركة وباقى أعراض الجسم : من لون ، وطعم ، ورائحة ، تتولد عن الجامعة ، فتكون كل صفات الجسم أعراضا ناتجة عن الحركة وليس لها أى وجود ثابت حقيقى . وهذا هو عين مذهب : « ديمقريطس » حيث قرر كما جاء بأحد المصادر :

« ان الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم وتوجهها الى كل صوب فى الخلاء الواسع ، فتتقابل وتتشابك وتكسب سائر الكيفيات المحسوسة من : لون وطعم وحرارة وغيرها ، وهذه الكيفيات تابعة لتركيب الأشياء ومسافها ووضعها(١) .

وأما التصور الآخر ، فهو لأبى هاشم الجبائى والاسكافى(٢) ، وقد قرر الاسكافى بأن الجزء الواحد يحتمل : اللون ، والطعم ، والرائحة وجميع الأعراض ، فيما عدا التركيب .

وذهب أبو هاشم ، الى ان الجوهر إذا وجد كان حاملا للأعراض ، ويميز عليه ابو هاشم الحركة والسكون والمماسة والطعم والرائحة ، اذا كان منفردا .

وطبقا لقول أبى هاشم والاسكافى هذا : تكون الأعراض ملازمة للأجزاء ولا تنفك عنها ، كما أنها هى التى تعين الأجزاء وتميزها الواحد عن الآخر .

وبذلك تصبح الأعراض ثابتة وحقيقية ، إذ أنها صادرة عن الأجزاء ، وليست ناتجة عن بجامعة الأجزاء كما قال من جرد الأجزاء من صفاتها .

وبعد قول أبى هاشم والاسكافى هذا متضمنا لبعض ما قرره : أبيقور ، مع الفهم والتصرف الواعى من جانبها ، لأن « أبيقور » يرى أن الجواهر ليست متجانسة ، ومتى كان الأمر كذلك فلا بد لها من أعراض حتى تتميزها الواحد عن الآخر . كما يقرر « أبيقور » ان الاجزاء الداخلة فى تركيب أفراد النوع حاصلة على صورة ومقدار لا يتغيران . وطبيعى ان الصورة هى ما يميز عنصرا عن

(١) هذه العبارة وردت بكتاب : تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ / يوسف كرم ، ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) هو : محمد بن عبد الله الاسكافى ، توفى عام ٢٤٠ هـ ، زعيم الفرقة الاسكافية من رجال المعتزلة .

الفرق : ص ١٠٢

عنصر ، فلما أخذ ابو هاشم اذن بقول « أيقور » السابق ، أضاف للجزء الذى لا يتجزأ صفات الاجسام .

والقائلون بالجزء الذى لا يتجزأ ، يميزون تماما بين الجوهر والعرض . ومن اعتبر الجزء معرى عن كل صفة مثل : العلاف والفوطى ومعرم والاسكافى ، يقولون بأن الأعراض حاصلة من تماس الأجزاء المكونة للجسم ولكنها متميزة عن جوهر هذه الأجزاء . ولكن كل هذه الأعراض ليست من نوع واحد ، فمنها ما يبقى وما لا يبقى مثل : الحركات فهى لا تبقى حسب قول العلاف ، بينما الألوان والطعوم والاراييح والقدرة والحياة ، تبقى بقاء لا فى مكان (١) .

ويفسر العلاف ذلك ، بأن البقاء هو قول الله للشيء : « أبى » ، وكذلك الأمر فى بقاء الجسم ، وفى بقاء كل ما يبقى من الأعراض .

ويشاطر ابو هاشم العلاف فى رأيه ، بأن الألوان والطعوم والاراييح ، والقدرة والحياة : تبقى ، ويقول ابو هاشم كذلك ببقاء أعراض كثيرة .

وفى كيفية توالى الأعراض على الجسم ، يوضح بشر بن المعتمر (٢) ذلك ، بان السكون يبقى ولا ينقضى ، إلا بان يخرج الساكن منه الى حركة ، وكذلك السواد ، لا ينقضى الا بان يخرج منه السواد الى ضده من بياض أو غيره ، وكذلك سائر الأعراض على هذا الترتيب (٣) . فبينما أبو الهذيل يوجد صلة وثيقة بين الاجسام وأعراضها ، لأنه يعتبر العرض نتيجة حتمية لتماس الأجزاء المكونة للجسم ، نرى بشرا يجرد العرض من جوهره ، ويرى ان الأعراض المتضادة يمكنها ان تمر فى جوهر واحد دون ان تتغير ماهية هذا الجوهر . وأبو الهذيل قرر ان الجزء فى حد ذاته ليست له أى صفة ، بل يكتسب أعراضه من تماس الأجزاء ، وهو فى هذا متأثر برأى « ديمقريطس » . ولهذا فقد جعل الأعراض تابعة لهذا التماس ، فطالما وجد التماس بين الأجزاء الستة ، وجد الجسم ووجدت أعراضه ، ولما انفك هذا التماس تلاشى الأعراض . ويضيف العلاف الى جانب هذا التأثير ، رأيا

(١) مقالات الاسلاميين : ص ٣٥٨

(٢) تولى بشر فى حدود عام ١٢٠ هـ . وكان زعيما للفرقة البشرية من فرق المعتزلة ومن رجال الطبقة السادسة [المنية والأمل - ص ٦٣ - تحقيق الدكتور / عصام الدين محمد]

(٣) مقالات الاسلاميين : ص ٣٦٠

خاصا به بعيدا عن كل تأثير ، حيث يرى ان الأعراض مثل : اللون والحياة .
تبقى بقاء لا في مكان ، لأن البقاء هو قول الله للأشياء : « أبق » .

ولقد ربط أبو هاشم العرض بالجواهر مقتريا بقول « أبيقور » ، بوجود صور
للأجزاء . وكذلك ردد أبو هاشم آراء المعتزلة في الوجود الحاصل من الله ، والذي
يتميز تمييزا كاملا عن الماهيات . وطبقا لهذا ، يمكن ان يبقى الله تعالى أعراضا
بدون جواهر ، كما ذهب أبو الهذيل العلاف .

وحين قرر : بشر بن المعتمران أعراضا متضادة مثل : الحركة والسكون والبياض
والسواد تمر بنفس الجسم أو الجواهر ، فان ما رده جاء متأثرا — الى حد
بعيد — بفكرة ارسطو عن العرض ، حيث قرر ان الاختلاف في العرض لا
يحدث اختلافا في الجواهر .

نحن اذن امام ثلاثة مواقف خاصة بتصور الأعراض :

١ — الموقف الأول : لأبي هاشم والفوطي والعلاف ومعمر ، وهم لم يفصلوا
العرض عن جوهره ، متأثرين في هذا « بأبيقور » و « ديمقريطس » .

٢ — موقف بشر بن المعتمر الذي يقول بتوالى الأعراض على الجواهر ، متأثرا في
هذا بالمذهب الارسطي .

٣ — الموقف الأخير للنظام ، الذي رد جميع الأعراض ماعدا الحركة الى أجسام ،
متأثرا في ذلك بالفلسفة الرواقية والهندية .

وفيما يتعلق بإمكان رؤية الاجسام والأعراض ، نرى أبا هاشم وهو على رأس
من قال بالجزء واعتبر الأعراض ملازمة للجواهر ، يقرر : أن الاجسام ترى ، وكذلك
الحركات والسكون والالوان ، والاجتماع والافتراق ، والقيام والقعود .

ويقرر ابو هاشم : ان الانسان يرى الحركة اذا رأى الشيء متحركا ، ويرى
السكون إذا رأى الشيء ساكنا ، وكذلك بالنسبة للالوان والاجتماع والافتراق وكل
شيء .

ونحن لا نوافق أبا هاشم في استخدامه لفظ « يرى » في كلامه عن الحركة
والسكون ورؤيتهما . والصحيح في هذا أننا ندرك وجود الحركة إذا رأينا الشيء
يتحرك ، ندرك وجود السكون اذا انتفت عن الجسم الحركة فيه . فنحن لا نرى

الحركة أو السكون ، وإنما ندرك الحالة التي عليها الشيء عن طريق النظر وبمعرفتنا السبب الذي به يتحرك أو يسكن الشيء . أى : الحركة من حيث وجودها أو غيابها . « الحركة » إذن لا ترى وكذلك « السكون » ، إنما ما نراه يعد دليلاً على وجودها . وأما قول أبى هاشم بأن الألوان ترى ، فصحيح وواضح أن أبى هاشم هنا ، قد خلط بين المرئيات والمدركات وجعلها كلها ترى ، والصحيح : أن بعض المدركات ترى ، ولا ترى كل المدركات ، وأن صح أن كل المرئيات ترى — وهى جزء من المدركات — فلا يصح أن نرى كل المدركات ومن بينها : الحركة والسكون .

وهنا نص لأبى هاشم يؤكد هذا الخلط بين أنواع المدركات فيقول عن :

الحركة والسكون :

« ان الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً ، لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً » .

فى هذا النص خطأ بين ، فالانسان لا يفرق بين الحركة والسكون عن طريق لمس الشيء المتحرك والساكن ، بل ان الانسان يفرق بين الحركة والسكون برؤيته « للشيء » المتحرك والساكن .

وهذا المعنى الذى نذكره يورده ابو هاشم نفسه فى هذا النص بعد ذلك حيث يقول : « كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً (١) » .

هذا هو الصحيح : ان الانسان يدرك الكيفية التى عليها الشيء فيعرف منها انه ساكن أو متحرك ، وليس الصحيح ان يلمس الانسان الشيء ليعرف اذا كان متحركاً أو ساكناً ، فالحركة لا تلمس ، وإنما تدرك .

وتختلف طريقة الادراك باختلاف انواع المدركات ، فنحن ندرك الألوان بالنظر ، وندرك الصلابة والرخاوة باللمس ، وندرك الحلاوة بالذوق ، كما وندرك الحركة والسكون عن طريق الكيفية التى نرى عليها الاجسام دون ان نلمس هذه الاجسام ، ودون ان نرى الحركة ، وكذلك لا نلمس الألوان ، ولكن يميز بينها البصر .

(١) ورد هذا النص فى مقالات الاسلاميين ص ٣٦١ دون تحليل .

ونحن امام مواقف ثلاثة محددة فيما يتعلق برؤية الاجسام والأعراض : فمن ناحية يقرر ابو هاشم الجبائي امكان رؤية الاجسام والأعراض . وقد ناقشنا وحللنا ما اورده بهذا الصدد .

أما النظام ، فقرر رؤية الاجسام فقط ، حيث أراد رد جميع الأعراض — ماعدا الحركة — الى الاجسام .

واخيرا موقف معمر : الذى قرر امكان رؤية الاعراض دون الاجسام ، حيث فصل العرض عن الجسم ، وقال ان المحسوس هو : العرض والأعراض لا تستحيل أجساما ، كما ان الاجسام لا تستحيل أعراضا ، وذلك ما قرره العلاف والنظام ، حيث جعل العلاف العرض ملازما للجوهر . واعتبر النظام الأعراض — ماعدا الحركة — جواهر . أما أبو هاشم فانه يلجأ الى تفسير ميتافيزيقى بصدد هذه المسئلة ، حيث يرى ان الله تعالى عالم بالاشياء على ماهى عليه من حقائقها . لم يزل ولا يزال كذلك . وعلمه تعالى هو ذاته ، لم يزل ثابتا فلا يمكن ان يستحيل اى عرض الى جوهر أو العكس .

ويذهب ابو هاشم الى ان الله يعلم الشئ جوهرًا قبل خلقه له ، وكذلك اللون يعلمه لونا قبل ان يخلقه ، وكذلك الأمر فيما تسمى به الشئ قبل كونه^(١) .

أما أبو علي الجبائي فيقرر ، ان العرض الواحد يجوز ان يكون فى محال كثيرة ؛ ويرى إن الكلام يكتب فى محل فيكون عرضا موجودا فيه ، ثم يكتب فى محل ثان فيصير أيضا موجودا فيه ، من غير ان ينتقل من المحل الأول أو يعدم فيه^(٢) .

فناء الأجسام : وفى فناء الاجسام يرى ابو هاشم ان الله تعالى لا يقدر عل إفناء ذرة من العالم مع بقاء السماوات والارض ، ولقد بنى ابو هاشم هذا القول على أصله فى دعواه : بأن الاجسام لا تفنى إلا بفناء يخلقه الله تعالى لا يى محل يكون ضدا لجميع الاجسام لانه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض ، إذ ليس هو قائما بشئ منها ، واذا كان ضدا لها فناها كلها^(٣) .

(١) مقالات الاسلاميين : ص ٣٧١

(٢) التبصير فى الدين : ص ٥٣

(٣) الفرق بين الفرق : ص ١١٨

كيفية حلول الحركة في الجسم :

عند أبي هاشم ، تحل الحركة في الجسم ، بأنه اذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك ، في كل جزء حركة : ويذهب ابو على لنفس كلام أبي هاشم هذا ، بينما يرى العلاف ان حركة الجسم جائزة بحركة تحل في بعض أجزائه . (١) .

وكما ذكرنا ، فقد أعطى أبو هاشم بعض الصفات للجزء الذي لا يتجزأ ، بينما عرى العلاف مع باقى المعتزلة أجزاء من كل صفة ، إلا من صفة المماساة ، وهى الصفة التى يجمع بها الجزء ، أجزاء أخرى ليكون الجسم .

فكل من أبي هاشم وأبى على والعلاف وباقى المعتزلة اذن ، يحافظ على تعريفه للجسم ، وعلى نظريته فى الجزء ، ويطبق عليها كل ما يتعلق بالحركة .

وعند العلاف : يكفى ان تحل الحركة فى جزء من أجزاء الجسم ، حتى يكون الجسم متحركا ، وذلك بفضل المماساة بين جميع أجزائه .

ولقد أجاز ابو هاشم ، حلول حركتان جزءا واحدا فى آن واحد ، وقال انه إذا دفع الحجر دافعا ، حل كل جزء منه حركتان معا ، اى ان حركة كل دافع ، تضاف لحركة الآخر ، وتصبحان حركتين فى جزء واحد .

وأما عن حركة الاجسام عند خلقها ، فيرى الخياط انها لا ساكنة ولا متحركة ، والحركة والسكون مكتسبتان من الوجود عنده .

أما أبو هاشم ، فيذهب الى ان الجسم ساكن حال خلق الله له ، ويتفق المعتزلة على ان الحركة ليست من صفات المعدومات ، بل هى صفة تكتسبها الموجودات حين توجد .

معنى الحركة : والحركة حسب رأى ابي هاشم الجبائى ، مرتبطة بالزوال وبمعنى الزوال ، فلا حركة إلا وهى زوال ، وليس معنى الحركة الانتقال . ولقد اعتبر أبو هاشم الحركة كونا فى المكان الثانى ، فالحركة اذن كون بالمعنى الارسطى القائل : بأن الكون هو تحول جوهر أدنى لجوهر أعلى ، وطبقا لذلك فان الحركة كما تصورها أبو هاشم تحدث فى الجسم فى المكان الثانى ، وذلك لأنها أول كون فى المكان الثانى .

(١) المقالات : ص ٣١٩

ثانيا : التولد

موضوع التولد من الموضوعات التي تأثر فلاسفة المسلمين في جانب منها فحسب بالفكر اليوناني ، واعنى ما يتعلق بالتولد الطبيعي ، ونحن نلاحظ على الجملة ان غالبية الآراء الخاصة بافكار الطبيعة عاجلها المفكرون المسلمون في نطاق الفكر اليوناني .

وتبقى مسألة على جانب كبير من الأهمية ، فرغم ان معالجة مسائل الطبيعة في الفكر الاسلامي استندت على المعطيات الاساسية للفكر اليوناني خاصة المنطق الرياضي ، الا ان المسلمين قد رفضوا تماما الفكرة اليونانية المطلقة باعتبار الطبيعة مصدر وأصل الحياة ، حيث فطنوا تماما بأن هذه الفكرة اساس وركيزة عقيدة الملحدون ، فاذا كانت الاجسام تتكون من ذرات تجتمع وتفترق إتفاقا ، وكانت الطبيعة هي الوعاء فانها بذلك تفسر لنا طبيعة الوجود وكيفية خلقه ، ومع هذا التفسير تنهار فكرة حتمية وجود الخالق سبحانه وتعالى .

ولقد اثبت العلم الذي غالبا ما يحتكم اليه المكذبون في دعواهم ، ان الطبيعة نفسها في حاجة الى تفسير وليس بإمكانها ان تفسر لنا سر الحياة والخلق .

ولقد عجز أصحاب الطبيعة بالفعل عن تفسير كيفية خلق العالم ، وطبيعة الماهية التي تكونت منها مادته الأولى . وفي الوقت نفسه قدم لنا القرآن تفسيراً منطقياً لكل ما عجز العلماء عن الاجابة عنه ، وما زال القرآن يتحدى بحقائقه وسيبقى ابدا كذلك ، صامدا امام كل مكذب ، لأنه جاء بالحق من ربنا سبحانه وتعالى .

استقبل المسلمون اذن افكار اليونان في حرص وتناولوا مسائلها بدقة بالغة ، بحيث أنهم لفظوا كل ما يتعلق بهدم عقيدة التوحيد الخالدة . وانقسم موضوع التولد عند المسلمين الى ثلاثة اقسام :

الأول : التولد الطبيعي : وبنيت افكاره على أصول الطبيعة اليونانية من مجاورة وتأليف وغيره .

الثاني : التولد الانساني : أو تولد الأفعال الانسانية : وقد بنى المعتزلة هذا الموضوع على أفكار وآراء ومعطيات اسلامية بحتة استندت الى تحقيق مسئولية الانسان باثبات حريته .

ثالثا : التولد الالهي : وتناوله المسلمون كسابقه على أساس اسلامي خالص
وبنوا آراء هم فيه باعتبار ما يليق بذات الله سبحانه وتعالى . وبتناول الآن بالعرض
والتحليل لموضوعات التولد كما اسلفناها تقسيما وبمعالجة اسلامية خالصة .

١ - التولد الطبيعي :

توليد المجاورة للتأليف : ذهب غالبية المعتزلة الى أن المجاورة توجب التأليف ، ومما يدل
على ذلك عندهم ، ان المجاورة لو لم تكن توجب التأليف ، لم يكن التأليف أولى
في حدوثه فيما جاوره من ان يحصل في غيره ، لأن المجاورة على هذا القول وجودها
كعدمها في عدم وجوب التأليف عنها . وفساد ذلك يدل على ان المجاورة توجب
التأليف وقد ذهب بعض المخالفين لهذا الرأي ، الى أن المجاورة لو أوجبت التأليف
لأوجبه في الجسم الصلب والرخو ، ولو كان كذلك لأدى الى ان يصعب
تفكيك الكل على واحد ، لأن من حق التأليف ان يوجب ذلك .

ويرفض المؤيدون الاعتراض السابق ، ويرون ان تصعب التفكيك لا يرجع الى
جنس التأليف ، وانما يرجع الى وقوعه على بعض الوجوه .

وتؤيد الحجة المنطقية باثبات توليد المجاورة للتأليف بأمثلة من المشاهدة . بأن
الاعتماد لو لم يولد الحجر الذي نرميه ، الذهاب صعدا ، لم يكن بان ينفذ قدرا
أولى من قدر لأن يخرجه ، وذهابه ليس بمتولد عن الاعتماد حتى يكون بحسبه . وكان
يجب ان ينفذ في الجو أبدا ما لم يمنع منه مانع ، وكونه ينفذ قدرا ثم يتراجع دلالة
على أن الاعتماد الذي فعلناه فيه يولده ، فلذلك يولد فيه قدرا دون قدر ، ولذلك
يختلف ذهابه على حسب قوة الرامي . وكذلك بالنسبة للسهم إذا رماه الرامي ،
يختلف ذهابه بحسب الاعتماد ، ثم يتراجع ويسقط .

بالنسبة للثقل أيضا ، فاننا إذا رميناه وصادف جسما صلبا ، نجد ان تراجع
عند مماسة هذا الجسم بحسب الرامي . ولو لم تكن هذه الحركات متولدة ، لم يكن
الوجود منها قدرا دون قدر . والحركة لو كانت هي المولدة لذهاب الحجر ، لوجب
ان يذهب في الجو ولا يتراجع أبدا ، لأن العلة التي تجعله يذهب في البداية قائمة
في كل حال .

وهذا الكلام المتعلق بأن الاعتماد يوجب الذهاب ، مبنى على تقرير توليد الاعتماد للحركة ، لأن ما فى الحجر من الاعتماد اللازم سفلا ، يمانع الاعتماد صعودا ، فيولد مازاد عليه ، ثم يتناقض حالا بعد حال حتى يساوى اللازم أو ينقص عنه ، فيكون المولد هو دون اجتناب ، وهذه الطريقة لا تتحقق فى الحركات ، فلو ولدت لوجب ان تولد أبدا ، فكان يجب ان لا يتراجع الحجر أبدا .

وما انتبهنا اليه الآن ، يقرر صحة المذهب القائل بان الاعتماد يوجب الذهاب ، وهذا دليل على صحة التوليد .

وثمة دليل آخر على صحة التوليد ، بأن « الوها »^(١) قد ثبت أنه يولد الالم ، لأنه يوجد عنده لا محالة ، ويوجد بحسب قلة « الوها » وكثيرته ، فلو لم يكن مولدا له ، لم يجب ذلك فيه على طريقة واحدة .

ويولد « الوها » الالم ولا يولده الاعتماد ، ذلك لأن الألم يحدث بحسب الوها دونه ، لأنه لو ضرب انسان بحيث يرق من جسده ، لكان الاعتماد متساويا والالم مختلفا من حيث كان الوها متفاوتا ، وذلك يدل دلالة واضحة على ان الالم يتولد عن الوها .

والوها يولد الالم ، بشرط انتفاء الصحة ، فكما ان كثيره كقليله فيما ينتفى عنده من الصحة ولا يختلف فى ذلك . فكذلك القليل منه كالكثير فيما يولده ، لأن توليده ليس بموجب عنه للذات ، كما أن نفيه للصحة لا يجب للذات ، وإنما يوجب انتفاءه إذا صادفه فى المحل ، كذلك إنما يقتضى التوليد اذا حدث على بعض الوجوه ، فغير ممتنع ان يولد الكثير منه مثل ما يولده القليل اذا كان قدر التقطيع قدرا واحدا . ولهذا لا يمتنع ان يكون أحد المؤلمين أشد ألما من الآخر ، اذا كان قدر الوها فى جسميهما يتفق وكان ذلك الالم متولدا^(٢) .

(١) الوها : هو الافتراق الذى تنتفى عنده الصحة انتهى تحتاج اليها الحياة دون الافتراق الذى لا يؤثر هذا التأثير [المنفى ص ٩ ، ص ٥١]

(٢) المنفى : ص ٩ ، ص ٥١ حتى ص ٥٥ .

ما يفعل متولدا لا يفعل مبتدأ : وفي الدلالة على أن ما يفعله الانسان متولدا ، لا يصح ان يفعله بعينه مبتدأ ، يرى المعتزلة بأنه لو صح من الانسان أن يفعل بالقدرة حركتين في محل واحد في وقت واحد ، لصح ان يفعل ما فعله بالسبب على جهة الابتداء ، لكنه لما امتنع ذلك لم يصح ان يتبدى بالتولد . ولما صح ذلك من الله تعالى ، صح ان يتبدى سبحانه ما قد فعل بسببه . ولهذا لا يجوز ان يفعل الانسان المتولد : مبتدأ ، ونفرد في هذا بين الله والانسان .

وفي بيان ما لا يصح ان يفعله الانسان إلا متولدا ، وما لا يصح ان يفعله إلا مباشرا ، وما يصح ان يفعله من كلا الوجهين . يرى القاضي عبد الجبار ان الأصوات والآلام والتأليف لا يصح ان يفعله الانسان إلا متولدا .

وأما أبو هاشم الجبائي فقد ذكر في كتاب : « الانسان » ، إنه قد يكون مباشرا ومتولدا ، وأبو هاشم في ذلك يوافق أبا علي الجبائي فيها ذهب اليه ، غير أنه عاد آخر وقال بما قرره القاضي عبد الجبار . . .

وعلى ما ذهب اليه أبو هاشم ، فان الألوان والاعتمادات والعلوم ، قد يصح ان يفعله الانسان متولدا ، ويفعل ما هو من جنسه مباشرا ، وما سوى ذلك من أفعال القلوب فالانسان لا يصح ان يفعله إلا مباشرا فقط ، وذلك كالإرادة وغيرها وأما التأليف : ففيه كما يقول ذلك أبو هاشم : مباشرا ، والمباشر هو ما نفعله بين محلي القدرة . وكذلك : متولدا : وهو ما نفعله فيما ليس بنقض له . وعند القاضي عبد الجبار الحمداني : من حق التأليف ان يتعدى محله لحاجته في الوجود الى محلين فيجريه مجرى ما نفعله في محل قدرته ، لأنه لا بد من القول : انه إنما صح ان يكون مباشرا ، وان تعدى محل القدرة لأمر يرجع الى جنسه يقتضى ذلك فيه .

أما أبو هاشم فالأولى عنده : أنه لا يجب التأليف إلا متولدا ، من حيث لا يصح من الانسان القادر ان يفعله إلا مع مجاورة واعتماد يقع بحسبهما ، فيجب كونه متولدا ، لأن علامة ما يقع مباشرا ان لا يمتنع ان يتبدى وان لم نفعل غيره اذا كان المحل محتملا له ، فاذا تعذر ذلك في التأليف ، وجب كونه متولدا . ولا يمكننا ان نقرر بانه لا يصح ايجاد التأليف إلا مع المجاورة لحاجته اليها ، لا لأنها

(١) المصدر السابق : ص ١١٣

مولدة له ، وذلك لأن المجاورة وان كان التأليف يحتاج إليها ، فقد ثبت انه يوجد بحسبها وانها تولده . فلو جوزنا ان لا يكون متولدا في محل القدرة ، وان تعذر إلا إيجادها معها وبحسبها ، لصح فيما نفعله في محل القدرة مثله . وهذا يوجب ان لا تكون المجاورة سببا له البتة . فاذا بطل ذلك ، وثبت ان المجاورة تولد التأليف في غير محل القدرة ، فقد وقع التأليف بحسب المجاورة في محل القدرة على الوجه الذى وقع في غير محل القدرة . فيجب كون التأليف متولدا في الحالين ، لأن حاجته للمجاورة لو منعت من كونها مولدة له إذا حل محل القدرة ، لمنعت من ذلك إذا حل في غير محل القدرة أيضا . ويضرب لذلك مثلا ، بأن الانسان إذا اعتمد بإحدى أصابعه على الأخرى ، انه يفعل فيهما التأليف عن الاعتماد حالا بعد حال ، وان لم تتجدد مجاورة .

وبما قرره المعزلة بهذا الصدد ، يسقط الاعتراض القائل بأنه لا يصح ان يفعل التأليف إلا مع المجاورة . ولا يمكن ان نبين ان هناك تأليفا يتجدد حالا بعد حال ، لأن ما يقع به المنع قد يصح ان تكون المجاورة أو الاعتماد . ول ثبت تجدد التأليف حالا بعد حال ، لم يمتنع القول بأن التأليف يتولد عن المجاورة ، وان الاعتماد يولد المجاورة ، والمجاورة تولد التأليف .

وقد استدل ابو هاشم الجبائى على هذا بأن التأليف يختص بأمرين .

١ — انه يحل في محل القدرة عليه .

٢ — انه يحل في غير محل القدرة عليه ، لأن الجزء من التأليف لا يجوز ان يفعل إلا بقدرة واحدة ، وقد ثبت ان ما حل في غير محل القدرة عليه لا يكون إلا متولدا لاستحالة حصول هذه الصفة للمباشر . وصح ان ما حل محل القدرة عليه ، قد يكون متولدا كالعلم والحركة . وقد يكون مباشرا ، وبان يجعله متولدا من حيث اختص بحكم لا يحصل إلا للمتولد ، أولى بان يجعله مباشرا لاختصاصه بحكم قد يحصل للمتولد كما يحصل للمباشر (١) .

الأفعال المتولدة : في بيان ما يثبت وما لا يثبت لأفعالنا المتولدة ، أو بمعنى آخر فيما يصح اثباته سببا لأفعالنا المتولدة وما لا يصح ذلك فيه ، نجد أن المتولدات التى تعدى عنها محل القدرة عليها يولدها الاعتماد فقط دون الحركات .

(١) المعنى : ص ٩ : ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

وهذا ما أراد المعتزلة تقريره ، حين ذكروا أنه لا يثبت غير الإعتدال سببا من أفعال الجوارح .

والاعتماد يولد التأليف على وجهين :

١ — أحدهما بان يولد الكون ويولد التأليف من بعد الكون .

٢ — الثانى : أن يفعل فيه تأليفا بعد تأليف بالاعتمادات ، وأن يفعل بعد الكون .

وانه لما كانت بعض الأفعال الطبيعية المولدة ، تقع بفعل قدرة الانسان وارادته ، فانه يتعين النظر فى كيفيتها باعتبارها فى النهاية مظهر من مظاهر تأكيد صحة وثبوت الأفعال المولدة للانسان ، وتمكنه منها ، وصدورها عنه دون غيره . فالانسان إذا جمع أصابعه ، واعتمد ببعضها على البعض الآخر ، كون تأليفا طبيعيا بالمجاورة وهذا يتولد التأليف عن الاعتماد الذى هو فعل الانسان أصلا . فما يفعله الانسان من الحركات ، والتأليف ، والكتابة والبناء ، وحمل الاجسام ، يقع جميعه بحسب السبب الصادر من الانسان وفعله .

وأما المجاورة ، فانها توجب التأليف وتولده ، فانه عن طريق المجاورة تتألف الاجسام الطبيعية ، وقد تكون المجاورة بسبب فعل الانسان على ما بينا فى المثال الذى أوردناه ، وقد تكون المجاورة الطبيعية مولدة للتأليف بفعل الله سبحانه وتعالى ، فعند تجميع السحاب بالمجاورة سيتولد المطر .

المجاورة اذن فى الحالين — سواء بسبب الانسان أو من الله سبحانه وتعالى — توجب التأليف وتولده .

ونحن خلافا لرأى المعارضين للتولد الانسانى نقرر بهذا الصدد : بطلان ما قرره اصحاب هذا الرأى من ان عند المجاورة يصير المحل مهيا للتأليف ، وبذلك يجب وجوده فيه [بطبعه] .

وطبقا لمنهجنا : لا يصح ان يقال أن التأليف إنما يجب وجوده بطبع المحل عند التجاور ، لأن هذا لا يكفى ، ولابد فى ذلك من ان يخرج التأليف متولدا عن المجاورة بسبب من الانسان وليس طبعاً .

٢ — التولد الانساني :

نعني بالأفعال الانسانية المولدة : تلك الأفعال المبنية على الأفعال المباشرة للانسان .

وابتات الأفعال المولدة من فعل الانسان ، يسبقه بالضرورة أولا : اثبات الافعال المباشرة ، حيث يترتب عليها في وجودها الأفعال المولدة .

ولقد بنى المعتزلة مذهبهم في الحرية : على قدرة الانسان على أفعاله المباشرة ، وتحقيقا وتأكيدا للغاية نفسها ، اثبتوا مقدرة بالتالي على الأفعال المولدة ، باعتبارها مرتبطة بالأفعال المباشرة وفي قدرة الانسان على الأفعال بنوعها : مولدة ، ومباشرة لابد من أن تتحقق حريته ، حتى تصحح مسئوليته . وبينما رأى بعض المعتزلة ان الافعال المولدة مبنية على الخطأ ، بمعنى ان الانسان يفعلها دون قصد منه ، خالفنا هذا الرأي مخالفة صريحة وقررنا بالدليل : ان الانسان يتمتع بالقدرة والحرية ، والاختيار في الأفعال المولدة ، تماما كما يتحقق له ذلك في الأفعال المباشرة .

فالشاهد ، يؤكد ضرورة الاختيار في الأفعال المولدة ، ذلك ان الاضطراب فيها يخرج الانسان من مسئوليته عنها ، ويستتبع ذلك ان تكون هذه الأفعال من فعله طالما انها خرجت عن ارادته واختياره .

وفعل الانسان الافعال المولدة بسبب ، ويمتد هذا السبب في التولد الانساني الى الافعال الطبيعية التي تقع بواسطة منه بالاعتماد والمماساة والحركة . وتمتد الافعال المولدة الى الانسان نفسه ، بمعنى ان يتولد عن فعله المباشر فعل آخر ناتج عن هذا الفعل المباشر ، هو فعله المتولد في نفسه ، كالعلم المتولد عن النظر الانساني .

وتتصل هذه الأفعال المولدة ، بغير هذا الانسان نفسه ، حيث تقع منه الأفعال المولدة ، وتتصل بنتيجتها بغيره . فالسبب منه ، والاثار يقع هنا على الغير . وذلك كالانسان الذي يرمى بسهم فيصيب غيره من الناس بهذه الرمية .

ويتساوى الفعل المباشر ، مع الفعل المتولد في حالة وقوعه نتيجة لخطأ من الانسان .

ونحن بما قرناه آنفا نختلف مع بعض المعتزلة ، الذين ذهبوا الى أن أهم ما يميز الفعل المتولد هو وقوعه على سبيل الخطأ .

وليس الأمر على النحو الذى ذكره هؤلاء ، فان وقوع الفعل المباشر والمتولد من الانسان على سبيل الخطأ يستوى الحكم فيه ، ولا يقتصر على أحد الفعلين دون الآخر . فالمسئولية موجودة على الانسان حال فعله للمباشر أو المتولد عن : قصد ، وإرادة ، واختيار . وهى غائبة فى حالة صدور أى نوع من الأفعال المباشرة أو المولدة عنه ، دون قصد منه أو إرادة .

فالحكم فى الحالين بالنسبة للأفعال المباشرة والمولدة : مسئولية فى حالة الدواعي المصحوبة بالإرادة ، وانعدام للمسئولية فى حالة الخطأ غير المقصود ، أو الاضطراب والالغاء .

وانما تختلف الأفعال المولدة عن المباشرة ، فى أنها تقع « بسبب » من الانسان مبنى على الفعل المباشر .

ثم إن هذه الأفعال المولدة ، تتعلق بأفعال الجوارح : كالنظر ، واللمس ، والحركة وغيرها ، بينما تتصل الأفعال المباشرة بأفعال القلوب : كالإرادة . والأفعال المولدة ، تتساوى مع الأفعال الانسانية المباشرة ، فى وقوعها من الانسان ، وعدم وقوعها فى مجال الفعل الالهى . وهذه الأفعال المولدة ، وان كانت تخرج عن نطاق الفعل الالهى لها ، فهى بلا شك تدخل فى نطاق القدرة الالهية . فالله سبحانه وتعالى : قادر على ان يفعل الافعال الانسانية المولدة ، ولكنه مع قدرته لا يفعلها ، وأقدر الانسان على فعلها .

الله سبحانه وتعالى اذن ، لا يفعل الأفعال المولدة — مع بقاء استطاعته قائمة على فعلها هى وغيرها لو أراد سبحانه ذلك بمشيئة منه — فاذا ما تحققت مشيئته وأراد ، تعطل الفعل الانسانى ، وانتعدمت قدرة المخلوق أمام إرادة وقدرة الخالق سبحانه وتعالى .

والأفعال المولدة ، لا يفعلها الانسان بالطبع ، وانما يفعلها بقدرته وإرادته . ولو كان الانسان يفعل الأفعال المولدة طبعاً ، لما كان فى وسعه أن يفعل ما يريد على النحو الذى يريد . فكان ينام إذا أراد الوقوف ، ويجلس متى أراد الوقوف ، وهذا مخالف للشاهد .

وتنفصل الأفعال المولدة عن الأفعال المباشرة في كون الأفعال المولدة لا يفعلها الانسان مبتدأة وذلك مثل : الأصوات ، والآلام ، والتأليف . وجميعها من أفعال الجوارح . أما الأفعال المباشرة ، فلا يصح أن يفعلها الانسان إلا مبتدأ بالقدرة في محلها ، كالارادة والكراهة وما يتصل بأفعال القلوب .

الأفعال المولدة إذن ، يمكن وقوعها في محل القدرة ، وفي غير محل القدرة ، بينما المباشرة لا تقع إلا في محل القدرة فقط . ومن الأفعال مالا يصح ان يفعله الانسان إطلاقا ، لا متولدا ولا مباشرا ، وتخرج عن نطاق قدرته تماما وذلك مثل : اللون والطعم والرائحة .

كذلك لا يجوز ان يفعل الانسان : الجسم ، والحياة ، والقدرة ، ولا العلم والاعتمادات على جهة التوليد في غيره والادراك^(١) .

وتقع مجالات ما سبق من الأفعال في نطاق القدرة الالهية ، يفعلها الله سبحانه وتعالى باعتباره قادرا لذاته ، وليس قادرا بقدرة الانسان .

ويفعل الله سبحانه وتعالى هذه الأفعال المتولدة المتعلقة به « لسبب » ولا يفعلها « بسبب » لأنه لا يتصف بالاحتياج حتى يفعل بسبب ، ولكنه تعالى يوجد هذه الأفعال « لسبب » على سبيل التولد . وسنعرض تفصيل ذلك في كلامنا عن التولد الالهى .

والأفعال المولدة ، ثبت أنها مقدورة للانسان والذليل على أن الانسان وحده هو الذى يقدر على فعلها ، أنها تقع بحسب : قصده ، ودواعيه وارادته . كذلك تنتفى هذه الأفعال بحسب كراهة الانسان لها مع شرط السلامة وارتفاع الموانع لإمكان فعل الأفعال المولدة .

وقوع الأفعال اذن ، بحسب ارادة الانسان ورغبته ، وعزم وقوعها في حالة انعدام الارادة الانسانية فيها تدل دلالة قاطعة على ان هذه الأفعال المولدة ، تقع في نطاق القدرة الانسانية . وأما مالا يقدر عليه الانسان من هذه الأفعال ، فتختص به الارادة الالهية ، لوقوعه في نطاقها . وإثبات أفعال الجوارح أو الأفعال المولدة فعلا للانسان ، أقوى من اثبات الارادة فعلا له .

(١) المغنى : ج ٩ ص ١١ - ١٤

ولقد ذهب المخالفون لفكرة التولد الى اثبات الارادة من فعل الانسان ، ونفى الأفعال المولدة من حيث وقوعها في نطاق الارادة الانسانية .

والصحيح ، أن الانسان قادر على أفعال الجوارح ، ولكنه لا يفعلها إلا بالارادة .

والأفعال المولدة مع ثبوتها فعلا للانسان ، لا تثبت فعلا لله سبحانه وتعالى . وأقوى الأدلة على عدم وقوع الأفعال الانسانية في نطاق القدرة الالهية ، ان الله سبحانه وتعالى مع قدرته عليها لا يفعلها حيث تتضمن هذه الأفعال : الحسن والقبیح ، ويستحيل ان يفعل سبحانه وتعالى القبيح مع قدرته عليه لأنه لو فعله سبحانه وتعالى لا تصف به وهذا محال .

وبذلك يثبت وقوع الأفعال المولدة من الانسان بقسميها : الحسن ، والقبیح والقبیح من هذه الأفعال نحو : الكذب والظلم وغيره من أفعال الجوارح قد ثبت قبحها ، لأنه ان لم تثبت هذه الأمور قبيحة ، لم يصح اثبات ارادة قبيحة ، لأنها إنما تقبح لتعلقها بالقبح .

فاذا صح أن أفعال الجوارح المولدة : قبائح ، وثبت ان الله سبحانه وتعالى لا يجوز ان يختار فعل القبيح لكونه عالما بقبحه ، وبأنه غنى عن فعله ، وصح ان الفاعل لا يجوز أن يكون المحل بطبعه أو بغير طبعه ، وبطل القول بأنه لا محدث لهذه الحوادث ، فيجب القضاء بأنها أفعال للانسان ، كما أن الارادة فعله .

وانه مالم يثبت ، ان الانسان يستحق الذم على ما وقع بحسب قصده من ظلم وكذب ، لم يثبت أنه يستحق الذم على شيء أصلا . فاذا بطل ذلك ، فيجب القضاء بان هذه الأفعال حادثة من الانسان دون الله سبحانه وتعالى .

ولو كانت أفعال الجوارح المولدة فعلا لله تعالى ، وفي جملتها : الكلام والكذب ، لوجب كونه سبحانه كاذبا بكل كذب يقع في العالم . ولو جوزنا ذلك على الله سبحانه وتعالى ، لم يوثق بشيء من كلامه ، وبشيء من الأدلة ، ولزم على ذلك كل ما يلزم المجرة .

وهذا الكلام لازم لمن قال انه تعالى يفعل ذلك بطبع الجسم ، كما يلزم من قال بفعله ابتداء . ولذلك قلنا : إن قائل ذلك متى نسبته الى الله تعالى في الحقيقة

فهو : كافر ، كما يكفر المجرة في اضافة القبائح الى الله تعالى (١) .

وبما سبق ، يثبت ان الأفعال المولدة ، ليست من فعل الله ، ولا بطبع الجسم ، ولا يفعلها سبحانه ابتداء . وإنما هي من فعل الانسان وبارادته وقدرته .

وثمة دليل آخر على ان الأفعال المولدة ، من فعل الانسان ، وليست من فعل الله سبحانه وتعالى ، أو فعلا للمحل .

ذلك أن الأفعال المولدة ، تفعل بالقدرة ، وما دامت تفعل بالقدرة فان الانسان يفعلها بقدرته ولا يكون كذلك اذا كان فعلها بالمحل ، أو بفضل الله سبحانه وتعالى .

والدليل على ان الأفعال المولدة ، يفعلها الانسان بقدرته موجهة للجوارح ، ان حال الانسان القادر يختلف باختلاف الأوقات فيما يصح أن يفعله بجوارحه . فمر : يصح ان يحمل الثقيل بيديه ، ومرة أخرى لا يصح منه إلا حمل ماهو دونه . بينما يختص ، ذلك اذا كان التولد من فعل المحل ، فلو كان كذلك ، ما اختلف الحمل في الوزن ، ما دام المحل سبب لفعل ذلك بدون قدر . فدل ذلك على ان الاختلاف في الحار ، مرجعه الى ان للجراحة الانسانية في احدى الحالتين من الحكم مالميس لها في الحاة الأخرى ، ويرجع ذلك الى اختلاف القدرة الانسانية في كل حال عن الأخرى ، مما يد ، دلالة واضحة على ان الأفعال المولدة سببها القدرة الانسانية على الفعل .

والدليل الأكيد ، على ان القدرة الانسانية هي السبب دون غيرها في حصول الفعل المتولد ، ان الانسان المريض يتمكن من ان يفعل بجوارحه ما يريد . وكذلك بالنسبة للانسان العاجز ، لا يتمكن من ان يفعل بجوارحه ما يريد .

وكذلك بالنسبة للانسان العاجز ، لا يتمكن من ان يفعل الارادة . فدل ذلك على ان الانسان السليم يقع مراده بحسب قصده ، لاشتغال جوارحه على القدرة المطلوبة للفعل ، وانعدام ذلك في المعتل والعاجز ، يدل على ان القدرة تقع من الانسان كسبب للفعل ، وبهذا يتحقق الفعل على نحو معين بقدرة معينة مصحوبة بالارادة والاختيار ، ومعززة بالدواعي والقصد .

(١) المنى ج ٩ : ص ١٧ ، ١٨ .

ومما يؤيد الفعل الانساني للأفعال المولدة بالقدرة الانسانية ، أن احوال القادرين تختلف ، مع أن أحكام جوارحهم لا تختلف ، في أنه محتمل للفعل وفي أنه آله فيه ، فدل ذلك على أن فعل الجارحة يقع بحسب القدر التي فيها ، ولا يكون كذلك إلا وهو فعل الانسان على سبيل التولد .

وثمة ما يثبت أن الأفعال الانسانية للانسان فعلها ، وأعنى بذلك تمكن الانسان من أن يمنع غيره من الفعل . ومن ناحية أخرى ، فإن العجز الذي يمنع الغير من الفعل ، يتمثل في حصول الآفة الحادثة في الجوارح مما يتعذر معها الفعل ، ولولا هذه الآفة الحالة لما عجز الانسان عن الفعل ، عن طريق منع غيره له منه بقدرة ، وهذا يدل دلالة أكيدة على أن القدرة هي السبب في الفعل المولد ، فبوجودها يخرج الفعل بفعل القدرة القوة وبدونها ينعدم الفعل ، وتنتهي الإرادة .

ويضاف الى ما سبق ، دلالة أخرى على أن أفعال الجوارح من فعل الانسان بالقدرة ، وليست بخال من الأحوال فعلا لله سبحانه وتعالى . ذلك أن هذه الأفعال لو كان الله سبحانه وتعالى هو فاعلها حقيقة ، لكان الانسان رغم قدرته لا يتمكن من أن يمنع غيره من الفعل ، ولوقع الفعل لا محالة من الانسان بصرف النظر عن وجود قدرة من عدمه ، وكان العاجز قد فعل بالقدرة الالهية رغم فسقه وعدم تمكنه .

وكذلك كان الفعل يقع ، سواء وجدت الإرادة أم غابت ، وكان يحصل الفعل من الانسان دون أن يقصد اليه . وفي بطلان ذلك كله برهانا واضحا على أن هذه الأفعال المولدة المتعلقة بأعمال الجوارح المسببة ، تقع من الانسان بحسب قصده وإرادته ودواعيه ، ويختص بفعلها دون غيره .

ولهذا السبب نفسه ، اختلفت الجوارح بالنسبة للانسان المريد عن جوارح غيره وكذلك اختلفت دواعي القاصد طبقا للمراد ، مع غيره بالاسباب .

وإثبات الأفعال الانسانية المولدة من فعل الانسان ، أقوى من إثبات الإرادة فعلا له . فالانسان قادر أصلا على أفعال الجوارح المولدة ، ولكنه مع العلم والقدرة لا يستطيع أن يفعلها إلا بالإرادة . وبهذا يتبين أنه رغم أهمية الإرادة في خروج الفعل ، إلا أن إثبات قدرة الانسان على هذا الفعل أولى من إثبات الإرادة المصاحبة لهذا الفعل .

ومما يؤيد نسبة الأفعال المولدة للانسان ، دون الله سبحانه وتعالى ، ان الله تعالى لو كان هو المحدث لأفعال الجوارح عند ارادته ، وان ارادتنا ليست هى السبب فى احداث الفعل ، لكان يجب ان يكون حدوث هذه الأفعال المولدة بالعادة . ولو صح ذلك ، لم يمتنع ان تختلف العادة . فيوجد من بين القادرين على الفعل والارادة ، من هو سليم الجوارح ويريد « السير » من الأفعال فيتعذر عليه ذلك ، وان يأتي العظيم من الفعل ممن حاله كحالته ، أو نقص حاله عن حاله فى سلامة الجوارح .

وثمة حجة أخرى تؤكد ما سبق ، بانه اذا ثبت أن حدوث الجسم يدل على ان محدثه قادر ، وكونه متسقاً يدل على أنه عالم ، وانما علمنا ذلك من حيث لم يتعلق بالانسان تعلق فعله به ، فاثبتنا له فاعلاً مخالفاً لنا . فلو جوزنا فيما يقع بحسب دواعينا وتعودنا ، أن لا يكون فعلاً لنا ، أدى الى فساد الأصل الذى به يثبت الله تعالى وتثبت به صفاته .

ومما سبق ، يشل رأى المخالفين للتولد الانسان فى قولهم بأن التولد من فعل الله سبحانه وتعالى ابتداء ، أو بطبع المحل ، وخلق الجارحة لأنه لا يمكن ان يكون التولد من فعل المحل حيث ثبت مما تقدم ، ان من حق من يحدث الشيء منه ان يكون : قادراً ، والمحل لا يصح ذلك فيه (١) .

وبإبطال كافة الاحتمالات السابقة ، لا مكان لحدوث الأفعال المتولدة : من فعل الله سبحانه وتعالى أو المحل طبعاً ، أو الجارحة بطبيعتها ، لم يبق إلا أن يكون الانسان هو الفاعل الوحيد للتولد على سبيل الحقيقة : بقدرته ، و ارادته ، واختياره ، ودواعيه ، وباسباب منه ناتجة عن أفعاله المباشرة .

فالفعل إنما يكون فعلاً لفاعله ، متى علمنا أنه يحدث بحسب أحواله ، أو بمعنى أدق : بحسب احوال قدرته ، وحيث ان ذلك يتحقق فى الفعل الانسانى ، فقد ثبت يقيناً ان التولد فعلاً للانسان ، اى : لفعله .

ومن ناحية أخرى فى اتجاه نفس الاثبات : أعنى ان الأفعال المتولدة من فعل الانسان ، ان وقوع الفعل المباشر حسب دواعى الانسان يدل على أنه فعله ، وانه حادث من جهته .

(١) انسى ج ٩ ص ٦٣

فإذا وجب ذلك في المباشر ، وكان المتولد كالمباشر في وقوعه بحسب دواعي الانسان ، فيجب لذلك كون الأفعال المولدة فعلا له ، وحادثة من جهته . ولما كان الفعل لا يصح من فاعلين في وقت واحد ، فيجب ان لا يكون المتولد فعلا لغير الانسان .

ويوصف الفاعل فاعلا ، من حيث ان الشيء وقع بحسب : قصده ، ودواعيه ، وعلمه .

ومن حق الفاعل ان يكون مختارا لفعله وقادرا عليه . ونظرا لأن ذلك كله يتحقق في الانسان كفاعل للتولد ، فقد ثبت أن الأفعال المولدة من فعله وبسبب منه وتحكم من اردته : بها يتمكن من الفعل اذا دعت الدواعي اليه ، وبدونها ينتفى إذا صرفته الصوارف عنه .

ونحن بعد هذا ننتقل الى تقديم اهم حجة تتعلق باثبات التولد الانساني فعلا للانسان ، وذلك عن طريق التدليل على ان التولد يحدث نتيجة للاعتقاد الذي هو فعل إنساني نحت وليس نتيجة للحركة .

ويقوم برهاننا أساسا ، على ان الاعتقاد يولد الحركة والحركة تولد الفعل بفعل الاعتقاد أصلا . وبهذا يكون الفعل المتولد مصدره الاعتقاد في الحالات التي نحتاج فيها للحركة كواسطة .

وبناء على الاعتبار السابق ، فاننا نعتمد هنا الاعتقاد سببا في التولد وليس الحركة كما يبدو وذلك للذين ينسبون الأفعال المتولدة للحركة في المحل ، أو المحل بطبعه أو غير ذلك من الاسباب الأخرى ، غير الانسان .

ونحن نلمس الاعتقاد سببا لتولد بعض الأفعال دون حاجتنا للحركة ، وهذا دليل آخر على ان الاعتقاد هو الأصل في التولد كفعل انساني دون الحركة .

فالصوت والألم لا يمكن أن نفعليهما إلا متولدين أي : سبب عنه يتولدا . وهذا السبب الذي يجب ان يتولد عنه : الصوت والألم هو : الاعتقاد الذي يقعان بحسبه . ولهذا ثبت انه لا يمكننا أن نفعل الصوت إلا بالآلة ، وكل ما نحتاج في عمله الى آلة ، فانما نحتاج اليها لأنه لا لاسبيل لنا الى ايجاده إلا بالسبب ، والآلة هي الواسطة [بديل الحركة في الحالات الأخرى] في التولد ، بينما يأتي السبب فيما نفعله نحن من المصاكة الملازمة للاعتقاد ، من حيث كانت شرطا في توليد الاعتقاد الذي يولد بدوره الصوت والألم .

الاعتماد الانساني اذن كما سبق وبيننا بالاستدلال ، هو الأصل في الفعل المتولد ، وهو سبب مباشر له .

ولقد غابت الحركة هنا في هذا الفعل المتولد الصوت أو الألم ، بينما لم يمنع هذا الغياب تولدها ، لأن السبب الحقيقي في هذا التولد هو : الاعتماد ، وليس الحركة .

وانه لو كانت الحركة سببا في الأفعال المتولدة ، لما تولد الصوت بفعل الاعتماد ، ولانعدم التولد بغياب الحركة — اذا صح وكانت هي العلة — ولوجود بخسورها .

ولكن خروج الفعل المتولد على ما بينا ، يثبت ان الاعتماد هو السبب دون الحركة .

تولد الصوت اذن ، ولو أن فيه تفاعلا واتصالا طبيعيا ، إلا أن سببه إنساني بحت ، سببه الاعتماد الصادر بفعل الانسان .

وبهذا يثبت يقينا ان التولد فعل إنساني خالص ، مصدره الانسان وحده ، ويتم بسبب قدرته وإرادته ودواعيه .

وانجاد الصوت منا في محل القدرة ، اى مباشرة : لا يمكن ، وكذلك الألم . لذلك لابد من ان يعتمد بمحلها على غيره أى في غير محل القدرة ، وبهذا يجب كون الصوت والألم متولدين عن الاعتماد ، الذى هو فعل انساني واقع كسبب للتولد .

وكذلك يدل التأليف الذى هو فعل انساني أيضا متولد عن المجاورة والاعتماد ، على ان الانسان هو الذى أوجده بحسب السبب منه وهو : الاعتماد مع المجاورة .

والتأليف من الأفعال الانسانية المولدة ، وهو ليس مباشرة ، لأن المباشر علامته الأكيدة أن يصح منا أن نبتدئه في محل القدرة ، ولما تعذر ذلك في التأليف ، صار بالضرورة متولدا عن الاعتماد .

فالمجاورة ، تولد التأليف مع الاعتماد أصلا وذلك في غير محل القدرة ، بالاضافة الى محل قدرته ، فصح وقوعه في الحالين مولدا .

وعن الاعتماد الانساني أيضا ، يتولد التأليف وان لم تتجدد مجاورة ، وهذا دليل ثابت أيضا على ان الاعتماد هو المولد أصلا ، فقد ولد فيما سبق بدون الحركة .

وولد هنا أيضاً بدون مجاورة ، فلا شك اذن في أنه السبب الحقيقي . والمثال على هذا : ان الانسان إذا اعتمد بأحدى أصابعه على الأخرى ، يفعل فيهما التأليف متولداً عن الاعتماد حالا بعد حال ، وان لم تتجدد مجاورة .

ويختص التأليف بأمرين :

١ — أنه يخل في محل القدرة عليه أولاً .

٢ — أنه يخل في غير محل القدرة عليه ، لأن الجزء من التأليف لا يجوز ان يفعل إلا بقدرة واحدة . وما حل في غير محل القدرة عليه لا يكون إلا متولداً لاستحالة حصول هذه الصفة للمباشر .^(١)

وما دام قد ثبت انه متولد عن الاعتماد ، والاعتماد فعل انساني ، فقد ثبت ان الفعل المتولد سببه من الانسان اى من فاعله حقيقة .

والاعتماد بهذه الصفة ، يصبح السبب الرئيسى في أفعال الجوارح المولدة ، فيولد التأليف على وجهين :

١ — أحدهما بان يولد الكون ، ويولد التأليف من بعد الكون .

٢ — أن يفعل فيه تأليفاً بعد تأليف بالاعتمادات وان لم يفعله بعد الكون . وذلك كرجل جمع أصابعه وفعل فيها عند شدة الاعتمادات تأليفاً .

والاعتماد بطبيعته ، يولد الصكة والوها في الجسم ، ويولد الوها : الالم . والحماسة على الرغم مما لها من دور فانها لا تولد .

وانما يكون التوليد حقيقة بالاعتماد ، فالاعتماد يولد ، ولا يولد الكون وذلك لاختصاص الاعتماد بالجهة .

وكذلك يولد الاعتماد ولا تولد الحركة ، إنما تتولد هي عن الاعتماد ثم تولد الفعل بفعله ، إذا ارتفعت الموانع . وتتولد الأصوات عن الاعتماد أيضاً ، بالإضافة الى المصاكة التى إنما تصح في الاجسام الصلبة . وكل ما تعدى محل القدرة [وهذه خاصية الأفعال المولدة] فقد ثبت ان الاعتماد يولده .

(١) المغنى : ج ٩ : ص ١٢٩ .

وأما عن الابتداء في الأفعال المباشرة ، فقد ثبت ان الانسان لا يمكن ان يبتدىء مقدوره إلا في محل القدرة بها . وما أوجده الانسان على خلاف هذا الوجه ، يجب كونه مولدا لتعديه عن محل القدرة . وما وقع في محل القدرة يفعله الانسان ، وما تعدى هذا المحل ، أو محل للسبب ، فان الانسان يولده بسبب الاعتماد . وذلك ان الاعتماد يختص بالجهة دون الحركة أو غيرها ، ولذلك وجب ان يختص بتوليد الكون والحركة ، وسائر ما تعدى محل القدرة .

والدليل على ان الاعتماد يولد ، ان مالا جهة له لو ولد ، لم يكن بان يولد في بعض ما جاور محله أولى منه بان يولد في غيره ، فكان يجب ان يولد في الكل أو لا يولد أصلا . والشاهد يؤكد أنه قد يتولد في بعض هذه المحال دون بعضها الآخر ، مع احتمال الكل لذلك الجنس ، وهذا يثبت ان الاعتماد يولده . ولذلك يتم التولد في الجهة التي الاعتماد اعتماد فيها .

ويختلف بحسب اختلاف الاعتماد ، فان كان الاعتماد سفلا ولد في جهته ، وكذلك ان كان صعدا ، وفي سائر الجهات . وحيث قد ثبت بما تقدم ان الاعتماد وهو فعل انساني ، يولد في غير محله ، لاختصاصه بجهة . وان الحركة لا جهة لها ، فيتعين ان لا تكون مولدة . وهذا دليل على بطلان القول بان الحركة تولد ، وهو في نفس الوقت اثبات لفعل الانسان للتولد في بعض المجالات الطبيعية بقدرته وارادته .

وثمة دليل آخر على ان الاعتماد يولد — ولا تولد الحركة — بان الاعتماد يولد الكون دون الصوت حتى لم يقع على الوجه الذي من حقه ان يولد الصوت . لأن من شروط توليده له ، ان تكون هناك مصاكة ، فاذا لم توجد ، ولد الكون دون الصوت . ومتى حصلت المصاكة وجب ان يولدها ، لانه ليس بان يولد أحدهما أولى من الآخر . وكذلك كان يجب لو كانت الحركة تولد ، ان لا يكون بان تولد تخريك بعض ما جاورها أولى من الآخر . وهذا يثبت ان الاعتماد هو المختص بالتوليد ، وهو يولد كما تبين أنواعا من المتولدات ، تقع بحسب كيفية وقوع الاعتماد على وجه معين ، دون الآخر لاختصاصه بالجهة ، وانعدام ذلك في الحركة .

وبين ذلك ، ان للاعتماد متى لم يصادف محله جسما صلبا ، فانه يولد جهته الحركات . ومتى صادف جسما صلبا ، ولد التراجع بشرط المصاكة . فقد

اختص في كل واحدة من الحالين بالتوليد في جهة دون أخرى . فلذلك صح هذا القول فيه ، وفارق حاله حال الحركة . لأن الحركة اذا كانت تولد فحكمها مع جميع الجهات حكم واحد ، فلا يصح ان يختص بان تولد في جهة دون أخرى بشرط تختص به تلك الجهة^(١) .

ثالثا : المعقول والمحسوس

بدأ الفكر الفلسفى اليونانى مبكرا بتقرير حالة مادية خالصة فسر بها الكون والحياة وبرر بها غياب الخالق بختمية الطبيعة ، بحيث أرجع كل شئ في نشأته وبقائه وفنائه للذرات .

ومن المعروف ، ان « لوقيبوس » اول من قرر النظرية الذرية في طبيعة العالم . وجاء زميله : « ديمقريطس » فاحكم صياغتها في القرن الخامس قبل الميلاد ، ثم أعاد تقريرها « أبيقور » في صورة لم يدخل فيها إلا تعديلا طفيفا .

وأوفى عرض قدم ومازال في حوزتنا لهذه النظرية هو شرح : « لوكريتيوس » لها في قصيدته : « طبائع الأشياء » التى اتخذ مادتها من فلسفة « أبيقور » .

ويتألف العالم في رأى الذريين مما هو موجود أى : الملاء أو الذرات .

ومما هو غير موجود اى : الخلاء أو الفراغ على حد سواء . .

وما من شك في أن الطبيعة القديمة في عهد ما قبل ارسطو ، إنما تتسم في عموميتها بالذرية الديمقراطية .

وعندما ظهر أرسطو بطبيعته المشهورة لم يقبل « ذرية ديمقريطس » . وكما نعلم فقد كان لأرسطو الأثر العظيم النافذ في اليونان ، وفيما بعد عصره . ولكن ، بالرغم من ذلك فقد عاش « ديمقريطس » في طبيعة « الأبيقوريين » وكان لهم أيضا أثرهم الكبير في طبيعة اليونان .

واطلت العصور الوسطى المسيحية ، وطبيعة أرسطو مسيطرة تماما على كتابات آباء الكنيسة وبخاصة : « توما الأكويني » ، وحورب المذهب الذرى أشد حرب من الكنيسة بعد أن كان محتضنا من غالبية المفكرين وأما فيما يتعلق بالفكر

(١) المغنى : ص ٩ : ص ١٤٥ ، ١٤٧ .

الفلسفى الإسلامى ، فقد انبثق لدى رجال الفلسفة الإسلامية مذهب ذرى عرف باسم : « مذهب الجزء الذى لا يتجزأ » وصدر عن فرق « المعتزلة » و « الأشاعرة » مصحوبا بالمؤثرات الدينية .

وانتقلت الذرية الإسلامية الى أوروبا المسيحية ، وما أن أطل عصر التنوير فى أوروبا وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلقف ديكارت ذرية الأشاعرة وصاغها صياغة جديدة .

وفى عصورنا الحديثة ظهر « لينتزر » ليعيد النظرية الذرية فى ثوب جديد . وقدم فكرة « المرناد » كما ظهرت الذرية أيضا عند « فنجشتين » مصحوبة بفلسفة التحليل ، وتمثلت الذرية كذلك عند « رسل » فى فلسفته الذرية المنطقية . وبالرغم من أنه كما سبق وأسلمنا، ظهرت ذرية إسلامية، فإن الأصول التى قام عليها بناء الذرية الإسلامية بصفة خاصة والفكر الإسلامى بصفة عامة تباينت أشد التباين ، فقد ارتكزت الأفكار الإسلامية المتأثرة بنظرات اليونان على عقيدة التوحيد وبذلك اختلف المنطلق الإسلامى حيث انتهى للمعقول مغاير للنظرية المادية المحسوسة للفكر اليونانى المتقدم . وتجمع الآراء الفلسفية كلها على فضل الفلسفة اليونانية فى السبق والتمهيد والأصالة خاصة فيما يتعلق بأفكار الطبيعة، ولكننا يجب ان نحذر من الوقوع فى الخطأ الشائع لدى الكثير من المفكرين خاصة المستشرقين فانهم يعدمون تقريبا كل أصالة أو فكر إسلامى ، ويعتبرون الفلسفة الإسلامية مجرد امتداد للفكر اليونانى . وتلك نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية ، ناجمة عن النظر للملامح اليونانية خصوصا من حيث المادة والاصطلاحات .

لكن الحقيقة ، أن المعانى التى قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائما هى المعانى اليونانية ، ولقد أثار كل من متكلمى الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا الى حلول ، بل وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان .

ولقد فصل العرب فى بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال . وقد قدم لنا يوليوس أوبرمان Oberman بحثين عن مشكلة العلية عند العرب ظهر فى المجلة الفيनावية لمعرفة الشرق WZKM المجلد ٢٩ [١٩٥١] من ص ٣٢٥ الى ص ٣٥٠ . والمجلد ٣٠ [١٩١٦ — ١٩١٧] من ص ٣٧ الى ص ٩٠ وكذلك فى مقدمة كتابه عن الغزالى بعنوان :

Der Philosophische und religiose Snbjekt is mus Ghazalis فينا ، ليزج ١٩٢١ .

ولعل في انتاج العقلية الاسلامية لعلم الكلام ما يثبت صدق ما نقره من ابداع الاسلاميين ذلك العلم الذى هو علم التوحيد أو علم أصول الدين وتعريفه : انه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، وهذا العلم هو حقيقة النتائج الخالص للمسلمين .

ونحن لا ننكر أن المتكلمين قد أخذوا في الجزئيات من بعض العقائد الفلسفية والمذاهب الشرقية ، التى كانت منتشرة في البلاد التى فتحها المسلمون ، ولكن بالرغم من ذلك كان علم الكلام في جوهره العام — حتى القرن الخامس الهجرى — اسلاميا بحتا .

ولقد قاوم بعد ذلك فقهاء المسلمين مقاومة عنيفة مزج علم الكلام بالعناصر اليونانية وكذلك الأمر بالنسبة لعلم أصول الفقه : فهو منهج أصولى ، أو بعبارة أخرى هو منطق الفقيه ، مقابلا لمنطق الفيلسوف ومنهجه .

وكان علم الأصول علما معتنى به منذ أن وضع الصحابة بعض قواعده ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، ثم أضاف اليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة . ثم وضعه الشافعى وتلاميذه في صورة كاملة ، وتناوله بعد هذا المعتزلة والأشاعرة بالتعديل حتى أقاموه علما كاملا في صورة بارعة .

وفي هذا المجال انتجت العقلية الفلسفية الاسلامية تفكيراً منطقياً جديداً بل وكشفت عن المنهج التجريبي ، الذى عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه الى حضارتها الحديثة . وسيرا في نفس الاتجاه فيما يتعلق بحل مشكلة التوافق بين المعقول والمحسوس دون الأخذ بالاساليب المادية البحتة ، قدم ارسطو فكرة : الهوى والصورة حتى يفسر طبيعة الاجسام الطبيعية وحدوث التغيرات فيها . وفي هذا الصدد رأى أرسطو أنه يجب القول بوجود ثلاثة مبادئ تبين لنا من النظر في التغير ، فانه يقتضى أولاً : موضوعاً يتم فيه ، وثانياً : كون هذا الموضوع غير معين في نفسه ، وإلا لم يمكن ان يصير شيئاً آخر . فالأول : الهوى أو المادة الأولى . والثانى : العلم . والثالث الصورة .

والهوى والصورة هما مبدأ الماهية . وأما العدم فمبدأ بالعرض أى نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة . ولما كانت الهوى موضوعاً غير معين في نفسه ، فهى

ليست ماهية ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئا داخلا في المقولات التي هي أقسام الوجود ، ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها .

وأما الصورة : فهي كمال أول لهذا الموضوع أو فعل أول لهذه القوة ، اى أنها ما يعطى الميول الوجود بالفعل في ماهية معينة .

وباتحاد الميول والصورة اتحادا جوهريا : يتكون كائن واحد من حيث ان كلا منهما ناقص في ذاته ، ومفتقر للآخر ، متمم له ، فهما يتمايزان بالفكر ولا ينفصلان في الحقيقة ، فلا توجد الميول مفارقة ولكنها دائما متحدة بصورة . وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة . اللهم إلا النفس الانسانية قبل اتصالها بالبدن . وبعد انفصالها عنه بالموت . وهناك صورة مفارقة أصلا هي : الله والعقول محركة الكواكب والوجود عند أرسطو ينقسم الى ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل . والقوة : فعلية وانفعالية ، وما بالقوة منه ما يخرج الى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر . ومنه : ما لا يخرج خروجا تاما مثل الخلاء ، وقسم الجسم الى غير نهاية . والقوة : قريبة ، وبعيدة : القريبة هي التي تفتقر لغير فعل واحد للخروج الى الفعل ، والبعيدة هي التي تفتقر الى تهيئة مثل : البذرة فهي نبات بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتا .

وجاءت فكرة المثل الأفلاطونية ، مغبرة الى حد كبير عن تحقيق الجانب العقلي ومشروعيتها دون اغفال للوجود المادى غير المسيطر أو الخالق .

ولنبسط الآن كيفية توصل أفلاطون لوضع نظرية في المثل .

نحن نجد أن أفلاطون رغم أنه كان وفيا لتعاليم أستاذه : سقراط ، قد تأثر بالفيثاغوريين . ولذلك فلقد نقل أفلاطون الكلى الأخلاقى ، وجعله موجودا ذا حقيقة متعالية فوق عالم المحسوسات . واذن فمعانى سقراط الكلية التي كانت عنده في المحسوس ونأخذ لها اسما خاصا هو :

المثال Idea , Eidos .

وأول اشارة لنظرية المثل الأفلاطونية نجدها في محاوره : [أقراطيلوس] ففيها يقدم لنا أفلاطون محاولة أولية في عرض النظرية ، محاولة تقوم على المنهج الفرضى ،

فلكى نصل الى معرفة ثابتة يقينية يتعين ان نفترض أولاً ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها . ومن ثم فاننا سنتجه الى افتراض وجود حقائق في ذاتها [مثل] هي أصول للموجودات الحسية المتغيرة . ويحاول أفلاطون فيما يلي من محاورات اثبات هذا الغرض والبرهنة عليه . ففي فيدون : يذكر لنا سقراط انه بعد اقتناعه بتفسير الظواهر بالعلل المادية ، يترك هذا الاتجاه ويلجأ الى تفسير « انكساغوراس » و رأيه في العقل ، وينتقل من رأى « انكساغوراس » هذا الى إقامة المثل ، والتدليل على أنها حقائق الأشياء .

وفي الجمهورية ، تنضج فكرة المثل عند أفلاطون بعض الشيء عن محاولاته الأولية ، وتحدد معالمها بعد العرض المبدئى فى [اقراطيلوس] ، ثم فى [الفيديون] حيث انتهى الى افتراض وجود علل للظواهر الحسية وهى : المثل . نقول : فى الجمهورية يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة بقوله : إن هناك مثالا لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسما واحدا وعلى قمة هذه المثل : الخير بالذات .

وفي محاورة [بارمنيدس] نجد تصورا للأزمة التى عاناها أفلاطون بصدد نظرية المشاركة ممثلة فى الاعتراضات الاليلية على نظرية المثل . كما هى معروضة فى [فيدون] و [الجمهورية] والتى حاول أن يحلها فى محاورة :

[السفسطائى] حيث تبحث هذه المحاورة فى ربط المثل بعضها ببعض أو ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها وهذا هو الهدف الذى أشارت اليه محاورة [بارمنيدس] ولم تقدم لها حلا واضحا بصده .

وينتهى أفلاطون فى [السفسطائى] الى اثبات فكرة : مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر .

وفي محاورة [فيليبوس] يتعرض أفلاطون لأعظم صعوبة فى موضوع المثل أعنى : الجانب الميتافيزيقى عن الواحد الكثير كيف يمكن ان نحفظ بوحدة : المثال ، هذه الوحدة التى لا تتضمن تكثرًا ؟

كيف يمكن التسليم بأن الواحد وهو المثال ، يمكن ان يوجد فى نفس الوقت فى حد ذاته وفى عدد لا يخصى من الأفراد ؟

فى هذه اللحظة نجد ان أفلاطون يقع فى مأزق شديد ونحس بان الفلسفة لن تعينه ، فيتجه للآلهة مبتهلا متوسلا اليها ان تكشف له عن : ان الشيء الذى

يقال انه موجود في لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير في نفس الوقت ، ويشتمل في طبيعته على مبدئين هما : [المحدود واللامحدود] وبعد هذا الكشف يستمر في بحثه ، فيتناول أى شيء موجود ويحاول ان يبحث عن [مثاله] ، ثم يبحث عن المثل التي يرتبط بها هذا المثل ... وهكذا ، حتى يصل الى الكشف عن المثل التي ترتب بين الواحد وجميع المحسوسات . وينتهى الى ان المثل : واحد ، وكثير في نفس الوقت ... فاللذة : واحدة ، لأنها لذة ... هي أيضا كثيرة من حيث أنواعها فهناك : اللذة التأملية واللذة البهيمية ... ولما كان من غير الممكن القول بان اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هي الخير ، كان من الضروري أن نقول بان الخير : خليط ، والخليط هو مجموع عنصرين : أحدهما : محدود والآخر غير محدود . وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود في الخليط هو العقل أو الخير . وهذا الخليط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق ، وما المحسوس إلا خليط ناقص . وأما المثل فهو : الخليط الكامل .

وبهذه الطريقة ، يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده . وتصبح العلاقة بين الشيء والمثل على غير ما رأيناه في [الجمهورية] أو [فيدون] ، من أنها علاقة علة بعلول . وبهذا سيتضح لنا كيف ان المواقف الفلسفية لأفلاطون في : [اقراطيلوس] و [مينون] و [فيدون] و [الجمهورية] قد عملت على إثارة أزمة شك عنيفة تحدت معالمها في محاور : [بارمينيدس] مما دفع بأفلاطون . وهو يتلمس الحلول — الى تعديل موقفه كما تبين ذلك في محاور [فيليوس] حيث يتجه أفلاطون الى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول وقد تم هذا التطور في مذهب أفلاطون بطريقة تدرجية ، وانتهى الى نتائج المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث ينتقل عن ارسطو قوله : « إن المثل أعداد » .

وفي المقالة الخامسة من كتاب : « النواميس » ، يذكر أفلاطون أنه ينبغي على محب الحكمة أن يعتنى أولاً باستنباط العلل المعقولة ، ثم منها ينتقل الى ما يتحرك بنوع حركة ضرورية ويعنى بذلك : الطبيعيات .

وذهب أفلاطون الى ان العلم الحقيقي غاية العقلاء ، ومطلب الحكماء ، ويتحقق في الوجود الحق ، فالوجود الحق هو في نفس الوقت الغاية المقصودة للعلم والحكمة ... ولكن كيف السبيل الى تحقق هذا العلم ؟ يقول أفلاطون بان مثل هذا العلم يتعذر الوصول اليه ما دام الانسان غارقا في المحسوسات ، مقصورا

عليها ، إذ الهيولى [العنصر الأول] والذي منه تكوّنت المجرّدات الطبيعية ، دائم التغيير والسيلان ، عسير الفهم والادراك ، لا يستقر طرفة عين ، يقبل جميع الصور ولا يثبت على صورة ، فلا يحسن إطلاق اسم الوجود عليه ، ولا إطلاق اسم العلم على ما يتعلق به من الإدراك .

والشاهد ، انه يستحيل تعيين ماهيته أو التعبير عنه ، فهو للوجود الحق بمثابة الظلام الى النور ، فلو بقى الانسان محصورا فى هذا الطور من الوجود لما تمكن من معرفة العالم ، ولا من معرفة نفسه بشيء قط .

وغاية ما يقال ، هو شيء شبيه بالعلم وقد سماه أفلاطون « بالظن » أو الوهم . وهو النسبة للعلم كالحيال للجسد يختلف باختلاف الأوقات ، ويسيل مع سيلان المادة ، ويخرم صاحبه اليقين أبدا .

وهذا تماما ما كان عليه علم السفسطائية ، وهذا شأن كل علم لم يستند إلا على الحس فحسب ، ذلك ان الحس غير ثابت ودائم التغيير ، ومع تغير الحس فان القضايا والاحكام العقلية تختلف وتغير تبعا لذلك .

اذن ، فلا بد — على رأى افلاطون — ان يكون فى العالم شيء يعتريه التغيير ، ولا يطرأ عليه الفساد ، وإلا : فلا علم ، ولا يقين ، ولا حكم بشيء . ذلك أن العلم لا يتعلق إلا بالحق ، ويتمثل هذا الحق فى مطابقة الصورة المتخيلة فى أذهاننا بالجواهر الموجودة فى الخارج ، فلو لم يكن هناك جوهر بسيط ثابت غير قابل للتحوّل ، لما أمكن العلم بشيء .

يقول افلاطون : كيف لنا الوصول الى الحق ، ما لم يكن له وجود حقيقى متعين . فإلزم عن هذا التصور ان تكون هناك صور قائمة وراء المحسوسات وكذلك جواهر دائمة يتعلق بها علمنا . وتلك بالنسبة للمحسوسات بمثابة « الشبح » « للخيال » ، ولقد أسماها أفلاطون : بالمعاني ، وتعرف لدى المسلمين بالمثل الأفلاطونية وهى جمع : « مثال » ، بمعنى شبيه أو نظير وقد أسماها أفلاطون مضمنة بمعنى النظر أو الشبيه ونجدها فى اليونانية : بواديكما .

ونحن إذا ما قلبنا صفحات التراث الاسلامى ، نجد ان الشهرستانى يذكر ان افلاطون اثبت ان لكل موجود « قائم » فى العالم الحسى . مثال موجود فى العالم العقلى (١) .

(١) المثل ونحوه : ص ٢٨٣

إن الصورة واضحة تماما في فكرة المثل أو المعاني الأفلاطونية إنها المقابلة الحقيقية غير المتوهمة بين المعقول والمحسوس والمشاركة بين نوعين من صور الوجود دون ان تطغى احدهما عن الأخرى حيث لا محل للاحلال أو الابدال ، وانما هناك تلازم لقرنين شبيهين متماثلين في التحقق مغايرين في السمات هذا محسوس ، وذاك معقول . هذا يدرك بالحس وهذا يدرك بالعقل او إن صح هذا التعبير هذا تشعر به الحواس ، وذاك يتصوره العقل والاثنان قائمان متحققان في الوجود ، فما من شيء في هذا العالم ، إلا وله في العالم العقلي معنى يقابله ، هو عماد وجوده ، ومنبع حياته ، وأصل حركاته ، وموضوع علمنا به .

وهنا نجد تفوقا للمعنى العقلي ، حيث عده أفلاطون منبعا وأصلا للتحقق أو الوجود الحسى به يقوم ويتصور . إن الصور العقلية في هذا الفهم تسبق الوجود الحسى من حيث قوة الوجود وحتميته ، إن هذا التصور الأفلاطوني يذكرنا بالعلاقة بين الجسد والروح ، فالجسد متحقق مادي محسوس شاهد للعيان ، والروح سر النفخة القائمة في هذا الجسد وملازمة له وهي معناه المتحقق في الوجود بالصورة العقلية المتصورة ذاتها ، فلا يمكن تفسير وجود هذا الجسد وحركته وتكونه والتناغم الموجود بين اجزائه إلا بتصور وجود الروح وما يلزم عنها ويستتبعها أعنى : العقل . وهذا التصور الصادق يتفق مع الواقع الصادق الذى يتمثل في ضرورة مطابقة الصورة المتخيلة في ذهننا بالجواهر المحسوس .

فالروح هنا في هذا المقام هي هذا الجوهر الثابت البسيط وهي بمثابة المثل أو المعنى أو الصورة الأفلاطونية التى نتحدث عنها .

وقياسا على فكرة التماثل في الوجود التى رسمها لنا أفلاطون بصورة صادقة ، ما من شيء في هذا العالم المشاهد المحسوس ، إلا وله في العالم العلوى مثال بسيط جرد عن القشور المادية والطوارئ الحسية ، مفارقة للمادة قائم بنفسه ، فهما حينئذ : عالمان متقابلان ، متطابقان : عالم الحس والشهادة ، وعالم العقل واليقين .

فعالم الحس فيه من الذوات المفردة المتغيرة ، ما يقابله في عالم العقل من كليات المعاني الكاملة الثابتة وهى التى بها يصح تثبيت معرفتنا بالوجود .

ولقد انتقلت تلك القاعدة الأفلاطونية ، الى مفكرى المسلمين ، يقول ابن سينا : الحيوان الواحد لا يحصل واحدا ، وقد تقدمه معنى الوحدة الذى به صار

واحدا ، ولولاه لم يصح وجوده فاذا هو الابطسط الاشرف الأول ، وهذه صورة العقل وواضح في قول ابن سينا هذا ، التأثير الواضح بالفكرة الافلاطونية عن المثل أو المعاني .

وفي نفس الموضوع السابق يذكر الرازي نصا يقول : مذهب حكماء الاسلام ان الموجودات الغائبة عن الحواس علل أو كالعلل للموجودات المحسوسات ، وعندهم ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، فوجب كون العلم بالغيب سابقا على العلم بالشهادة ، فلهذا السبب اين ما جاء هذا الكلام في القرآن ، كان الغيب مقدما على الشهادة ^(١) .

يقرر افلاطون بهذا الصدد ، بان المعاني تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فاذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية ، وانحازت الى جوهرها ، صفا بصرها ، فادركت تلك الجواهر . وذلك لأن النفس ، كانت في العالم العقلي بصفة معاني قائمة ، وجواهر مجردة عن المادة ، فأهبطت الى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستفيد ماليس لها من ذاتها بواسطة القوة الحسية .

ويقول افلاطون : وقد كنا ادركنا حينئذ المعاني العقلية في أول الفطرة قبل الهبوط الى هذا العالم السفلي ، فاذا شرعت في التعلم فكأنها قد أفادت من سيئاتها ، وفتحت بصرها ، وتذكرت ما رأت في حياتها السابقة ، فاذا واضبت على ذلك ولم تكسل ، حصل لها العلم شيئا فشيئا ، وهو في نفس الأمر رجوع النفس الى جوهرها ، واتصالها بعالمها الذي منه هبطت ... ولن تعود ... ويرتب افلاطون على ما سبق تعريفه للعلم بأنه : اتصال جوهرنا العاقل بالجواهر المعقولة التي في الوجود .

وفي المقالة الخامسة من كتاب « النواميس » يقول افلاطون ، بان محب الحكمة دائم النزوع الى الوجود ، معرضا عن الأفراد والظواهر ساعيا في البحث عن الماهيات العقلية لكي يتصل جوهره العقلي بما في الاشياء من الجواهر المعقولة ، فتتحد لما بينها من المباشكة واجناسة ، فتتولد من اتصالهما : المعرفة واليقين . وما العلم ، إلا تذكر النفس حالتها السابقة التي كانت عليها قبل الوجود البشري . وما قد تشاهده في تلك الحياة السابقة فهو أشبه شيء « بالولادة » ،

(١) مفاتيح الغيب ، مجلد ٤ ص ٢٢٣

والنفس : أشبه ما تكون « بالمرأة الحبل » ، تلقى حملها ، وتبرز ما كان في قواها
كامنا ، وفي جوهرها باطنا^(١) .

وأبو حامد الغزالي يتناول نفس المعنى الأفلاطوني حيث يذكر بان العلوم مركوزة
في أصل النفس بالقوة كاللبذر في الأرض ، والجوهر في قعر البحر ، أو في قلب
المعدن ، والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة الى الفعل^(٢) .

وفي مناسبة أخرى يقول الغزالي ان التعلم ليس إلا رجوع النفس الى جوهرها ،
واخراج ما في ضميرها الى الفعل . ويضرب لذلك مثلا بالعالم الذي يمرض بمرض
خاص : كالرأس أو الصدر ، فتعرض نفسه عن جميع العلوم وينسى معلوماته ،
وتلتبس عليه ، فإذا صح وعاد الشفاء اليه ، يزول عنه النسيان ، وترجع نفسه الى
ما حصلته من معلومات ، فتذكر ماقد نسيت في أيام المرض ، فعلمنا ان العلوم
ما فنيت وإنما نسيت ... فاشتغال النفس بالتعلم ، هو ازالة المرض العارض عن
جوهر النفس لتعود الى ما علمت في أول الفطرة^(٣) .

ومثل تلك الأقوال التي تناولها الغزالي ، وفخر الدين الرازي وغيرهما إنما نجمت
بلا شك عن مطالعة آراء افلاطون بصدد فكرة : المثل أو المعاني-.

ونرى افلاطون يلقي مزيدا من الضوء على الفكرة بقوله بانه قد يصعب علينا في
علمنا المحسوس العروج الى المعاني ، لأن الأشياء الطبيعية ممزوجة بالمادة لا تظهر
بها المعاني صفاءها الأصلي ، وهي في الأشياء الحسية تماما كالحيايات في الماء
الكدر ، فمن أراد أن يدرك المعاني عليه ان يجرد الأشياء عن قشورها المادية
وطوائرها المتغيرة ، حتى يسير شيئا فشيئا الى ما في أصلها من الجوهر الثابت
المعقول .

ولعل تلك الفكرة الأفلاطونية السابقة كان لها أبلغ الأثر في ظهور مذهب
التصوف بصفة عامة وشيوعه بين مفكرى العالم الاسلامي ، حيث تلقف
أفلاطون تلك الفكرة وبنى عليها فكرة الفيض مستندا الى الجانبين الحسي والعقلي أو

(١) الموسوعة الفلسفية : افلاطون

(٢) الرسالة الدينية : ص ٢٤٥ [إحياء علوم الدين]

(٣) المصدر السابق : ص ٣٤٥

الى فكرة التماثل الافلاطونية والتواجد بين المحسوس والمعقول ، ولكن افلوطين تدرج على عكس افلاطون من المعقول منتبها الى المحسوس . وكلا الاستدلاليين واحد حيث وضع افلوطين الله سبحانه وتعالى على قمة المثل المعقولة مناقضا الموجودات حتى الوصول الى عالم الحس .

وانه وان كانت أفكار افلاطون لم تكن تحمل بحال من الأحوال وحدة في الوجود ، فانه قد تحولت الى مسخ مشوه على يدى افلوطين ثم على يدى غلاة وحدة الوجود من بعده خاصة محيي الدين ابن عربى الذى حول الأمر الى مجرد استغراق فى وحدة كاملة للوجود ، وهذا التصور الالحادى مرفوض تماما بالنسبة لاصحاب عقيدة التوحيد .

إن افلاطون قد تحدث عن مشاركة أو مشابهة أو مماثلة وجودية مزدوجة ، ولكنه أبدا لم يكن ليفكر بان يدمج الله والعالم فى وحدة مادية جامدة تنشأ عن ذاتها وتنتهى بذاتها !

إنها وحدة باطلة كاذبة مختلطة متوهمة ، تلك التى ندجج فيها المعقول فى المحسوس بحيث نجعله فى النهاية وجودا جامدا ! !

لقد شوه بعض فلاسفة الاسلام تلك الصورة الافلاطونية الرائعة التى حاول ان يقدم فيها تفسيراً لوجود التصور العقلى جنبا الى جنب مع الواقع الحسى دون الاختلال بنسق الوجود !

ويتبين لنا هذا الوهم تماما لدى مصافحة افكار ابن عربى مثلاً ولدى سرد الفكرة الافلوطنية التى هى فى أسوأ احوالها ليست بحال من الاحوال فكرة التصوف الأترق الذى يخلط العالم ويحوله الى فوضى رجوعا الى عصر الذرات ! !

وبعد هذا كله نجد لغلاة التصوف ما يسمى بالاتحاد ... اتحاد من بمن ؟ !
اذا كان كل شئ قد تحول الى اندماج فوضى واختلاط لا يستند لمنطق العقل فما هى عناصر الاتحاد تلك ؟ !

اننا لا يمكن ان نفهم ذلك إلا رجوعا الى الوهم الباطل الذى خيل هؤلاء ان الوجود المنظم يمكن ان يتحول الى متاهة تروح حتى بالعقل ليصنع وحدة مع الظن والوهم والخيال ! !

ويبدو لنا هذا المنطق المغاير للترتيب العقلي ، حين معالجة فكرة الفيض الافلوطينية .

لقد وجه افلوطين النظر الى الوهية تسمو أو تعلو على الكون ، حتى يمكن أن يقال عنها أنها تتجاوز الوجود ، بل ان يقال عنها انها : اللاوجود ، بمعنى أنها اعلی من الوجود . وهذا الاله المفارق هو في الوقت نفسه : المنبع الذي تفيض عنه الأشياء جميعا ، أو تصدر عنه أو تتفرع عنه ، حتى ليكون كذلك محايثا [مستبطننا] في كل شيء .

وليس ذلك « الفيض » الذي ذكرناه آنفا عملية تحدث في الزمن ، إنما هو — إذا جاز لنا القول — تاريخ مطلق من قيود الزمن . لم تكن بدايته فعلا مقصودا خلّاقا ، بل هو أقرب الى ان يكون اشراقا أو فيضا ، لم يتحدد بزمن ، ولم يتقيد بارادة وغير منقطع . غير أن هذا الفيض لا يستنفذ مصدره ، وإنما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص .

وجدير بالذكر ، ان بعض المدرسين يصف العلاقة بين المبدأ الاعلى وما يفيض عنها بأنها العلاقة التي تكون في : « وحدة وجود ديناميكية » .

ولما كان المبدأ الاسمي فوق الوجود ، لم يعد في الامكان حقا أن نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات إنما هي محمولات، تحمل على موجودات ، وخير ما نستطيع ان نفعله هو ان نتحدث عنه باعتباره : الواحد ، لنعبر عن كونه متجانسا . وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده . فهو : بسيط ، ومن ثم لا كيف له ، وهو : واحد ، لا بالمعنى الذي نتحدث به عن شيء ما بانه : واحد من كذا ، بل هو : واحد بالمعنى الذي يجعله جوهرًا . وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأولية أنها : « تشتت » تدريجي للوحدة الأصلية : تتحوّل به الى كثرة مطردة الزيادة ، وفي سلم تنازلي للوجود . فأول ما يفيض عنها : الكائن الاحسي [العقل] ثم الواقع الحسي [في الزمان والمكان] ثم يتحول [التشتت] الى [إبادة] وهذه الإبادة نتيجة للمادة ، وهذه المادة هي علة العدم^(١) .

تلك هي أهم عناصر فكرة الفيض الافلوطيني وهي كما تبدو مبنية على الاسس الافلاطونية لفكرة التوفيق بين المعقول والحسوس ، بين المادة والعقل ، إلا أن

(١) الموسوعة الفلسفية : افلوطين .

افلوطين قد حول المشاركة الى صدور والمماثلة الى وحدة في الوجود بيننا جعل افلاطون لكل من المثيلين أو الشبيهين وجودا مستقلا متميزا وليس هذا فحسب ، بل جعل لكل منهما طبيعة متمايزة .

وأغرق بعض مفكرى المسلمين في استخدام فكرة الفيض الافلوطينى وحولوها الى نوع من [الدروشة] التى ليس لها اساس قائم في العقل أو الوجود أو مشاهدة في الحس ، حتى إن بعضهم قد أوهم الناس بالتحول الى صورة [الله] بالكشف والاستغراق ثم الوصول بعد المعاناة ، وهذا زعم باطل ، ووهم كاذب ، ومن المؤلم انهم قد استطاعوا كسب العديد من السذج الى صفوفهم وفكرة افلوطين ذاتها — التى هى الأصل — لاتشير الى ذلك صراحة وإنما قد أوحى لهم الفكرة فاستمروا ما جاء به وحى عقولهم الخربة .

لقد صرح افلوطين بان الغرض الأول من تعاليمه هو ان يهذى الناس [اولئك القلائل القادرين على هدايته] بحيث يرتدون الى شعور باتحادهم آخر الأمر ، بالمصدر الذى عنه صدروا أو صدرت كل الأشياء ، ألا وهو : الواحد أو الخير ، الذى عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع الى العودة اليه . وان بلوغ ذلك ليجتاج الى النقاء الاخلاقى الكامل ، والى أقصى درجات انجادة العقلية ، فالاتحاد الصوفى عند افلوطين إذن : يتطلب اساسا أخلاقيا شديد الصلابة ، وتمرنا طويلا للنفس والعقل قبل بلوغ ذلك الاتحاد ، وهذا هو الخيط الذى تلقفه غلاة التصوف ونشروا من خلاله بزعمهم بالكشف . والمعرفة السرية وحتى افلاطون لم يكن يقصد باخفاء بعض تعاليمه السرية الرمزية ما سعى اليه هؤلاء ، فقد كان يعتبر ان هناك نوع رفيع من المعرفة ينبغى ان لا يطلع عليه أحد إلا أصحاب الحكمة لأنه مقصور عليهم .

ونحن نجد بعض النظرات المعتدلة عند بعض مفكرى الاسلام فيما يتعلق بهذا الأمر .

وعن العلة الأولى يقول « افوطين » في كتاب : « اثولوجيا » ، بان الفضائل فيها بنوع علة ، لا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل ، غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم ، ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما ، بل هى أنية ينبجس منها الإنيات والفضائل من غير نهاية ، من غير حركة مكانية ، ولا سكون مكانى ، واذا انبجست منها الانيات ، فانها موجودة في كل الأنيات على نحو قوة الأنيسة . وذلك

لأن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تقبلها أكثر من قبول الأجرام السماوية الواقعة تحت الكون والفساد^(١) .

ويذكر الغزالي ما يشبه تماما هذا المعنى حيث يقول : الأنوار السماوية التي تقتبس الانوار الأرضية منها ، ان كان لها ان ترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول باسم : النور ، لأنه أعلى رتبة ، ومثال ترتيبها في الوجود^(٢) ..

والسؤال الآن الموجه بصدد فكرة الفيض الأفلوطينية : كيف يقبع هنالك إله يسمى عن الكون ويعلو عليه في القمة ، ثم تصدر عنه اشد المخلوقات الحسية اقترابا لطبيعة خسة المادة ؟ ! ألا يدنس ذلك الاله المتسامى ويجعله وعاء غير صاف ؟ !

ثم اذا كانت المسئلة فيض وتدرج وصدور واستغراق ... أفلا يتحول المخلوق الحسي الى مخلوق نوراني شريف ثم يقبع هنالك في القمة لتصدر عنه الموجودات ؟ !

وبذلك تتعدد الالهة وتتعدد الصدورات ولا يعدو أن يكون الأمر أشبه ببحر متدفق متلاطم الأمواج تصل موجة منه للشاطئ ثم تسحبه أخرى عائدة به حتى توصله الى مكان الصدور والفيض ... وهكذا الأمر يستمر في صيرورة دائمة يحل فيها الانسان محل الاله ، ثم يعود انسانا

انه أمر يناقض نفسه بنفسه ، ويستحيل تقبله بالفطرة السليمة التي فطر الخالق الانسان عليها ، كما ان العقل يرفضها تماما ، لأنه ليس له فيها موضع !

(١) الموسوعة الفلسفية .

(٢) انظر ، مشكاة الأنوار .

المبحث السابع

الإضافة القرآنية الفريدة

التفرقة بين الروح والنفس والجسم

دارت افكار اليونان فيما يتعلق بالمادة وتطبيقا على الانسان، وانتهت الى ان الكيان الانساني ينقسم الى جسم ونفس واعتبروا النفس والروح شيئا واحدا .
ولكننا إذا ما تأملنا كتاب الله وجدنا تفرقة فريدة بين كل من : الروح ،
والنفس ، والجسم .

فالروح حسب لغة القرآن ، يذكر ويؤنث ، والجمع : ارواح ،
ويسمى القرآن ، وعيسى ، وجبرائيل عليهما السلام : رُوحا .
وكل شيء فيه روح يسمى : رُوحانيا ، بالضم :
أما معنى النفس ترتيبياً على ما ذكر في كتاب الله : فانها تعنى الروح
والجسد ، أو الروح والجسم أو ، الروح والبدن .

ومعنى البدن : الجسد لا روح فيه . والجسم بمعنى الجسد .
اذن البدن ، والجسم ، والجسد بمعنى واحد في القرآن وهذا المعنى هو : البنية
التي لا روح ولا حياة فيها .

ومن بين الآيات التي تشير لمعنى النفس في وضوح تام قول الله تعالى :
« من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد
في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا » (١)

وقول الله سبحانه وتعالى :

« قال يا موسى أتريد ان تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس » (٢)

(١) المادة : ٣٢

(٢) القصص : ١٩

فمعنى النفس فى هاتين الآيتين الكرمتين یشیر الى ان الانسان المكون من الروح والجسد أو الروح والجسم أو الروح والبدن .

وكذلك الأمر فى الآية الكرمة :

« وقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه » (١).

وقول الله الحق :

« وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي (٢) » .

وقول الله تعالى :

« قال ربي أنى لا أملك إلا نفسي وآخر » (٣)

ويشير الخالق سبحانه وتعالى الى ان طبيعة الخلق الانسانى فى البدء كان على هذا النحو : جسما وروحا وكذلك يكون البعث :

« ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة » (٤)

ويحقق قول الله تعالى نفس المعنى فى الآيات البينات التالية :

« وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس باى ارض تموت » (٥)

« خلقكم من نفس واحدة ثم جعل فيها زوجها » (٦)

« ولا أقسم بالنفس اللوامة » (٧)

« وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى » (٨)

ويبدو فى هذه الآية معنى الاشتراك بين الجسم والروح ، فالروح مصدر النقاء والجسم مصدر الشهوة ولهذا قال تعالى : « ونهى النفس عن الهوى » لأن الجزء الباطن فى تلك النفس وهو الروح يمنع الجسم من الخضوع للشهوة الحيوانية العارمة .

(٥) لقمان : ٣٤

(٦) الزمر : ٦

(٧) القيامة : ٣

(٨) النازعات : ٤٠

(١) قه : ١٦

(٢) الاحزاب : ٥٠

(٣) المائدة : ٢٥

(٤) لقمان : ٢٨

فالنفس اذن ليست هى والروح شيئا واحدا كما جاءت فى الأفكار السابقة على القرآن الكريم خاصة الفكر اليونانى ، لان النفس تحتوى الجسم والروح معا . وأما الروح فهو النفحة الالهية الخالصة من الله سبحانه وتعالى التى يهبها فى الجسد لتحيا النفس الانسانية . فأيما جاء ذكر الروح فى القرآن اشار الى هذا المعنى بأنها السر الالهى بالحياة ، أو رسالة البعث اليها بالحركة والوجود بالحياة .

ويتبين ذلك فى قول الحق تبارك وتعالى :

« وكلمته القاها الى مريم وروح منه »^(١) والروح كان ممثلا فى جبريل عليه السلام ، وإنما جاء بالروح حاملا لتلك النفحة الالهية إذانا ببث الحياة من منبع الخلود والحياة .

وقول الله تعالى :

« ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده »^(٢)

هذا القول الالهى الكريم يقدم صورة صادقة لمعنى الروح ، فهى أمر متسامى لا يتأتى إلا بالاذن الالهى مرسل بالمشيئة مع الملائكة . ولأن تلك الروح سر الهى ، تعين ان لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى ، لأنها سر الحياة والكون كله .

وصدق الله إذ يقول :

ويستفلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا^(٣) » اذن ، أمر النفس معلوم باعتبارها مكونة من جسم وروح .

وأما أمر الروح ذاتها فهذا هو السر الالهى الاعظم الذى قصر الخالق سبحانه وتعالى معرفته على نفسه .

وهذا السر بعينه سيبقى كذلك الى ان يرث الله الارض ومن عليها ، فلم ولن يتوصل أحد أبدا الى ذلك السر الالهى الخالد ، لأنه لو صدق وتوصل اليه كائن ما كان لعرف سر الحياة والموت ، ولكان فى امكان من يموت ان يعاد الى الحياة

(١) النساء : ١٧١

(٢) النحل : ٢

(٣) الاسراء : ٨٥

إذا استخدم ذلك السر ، ولكن ذلك لم يحدث أبدا ، ولن يحدث ، لأن تلك هي مشيئة الله تعالى ، وهذا هو اكبر التحديات لمن كفر وجحد وكذب أو أنكر !
وتلك الروح الالهية تلازم المؤمنين من عباد الله وتعينهم في وقت الحاجة والشدة مصداقا لقوله تعالى :

« وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » (١)

وقول الله تعالى الذى يشير الى نفس مضمون المعنى :

« فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا » (٢)

وبين هنا معنى الإعجاز في أمر الروح حيث جاء جبريل مريم بروح من ربه متمثلا شكلا إنسانيا من جسد ونفس ، وما هو إلا روح الخالق سبحانه وتعالى.

تلك الروح التى تأتى فى صورة وحى ، وهاتف ، وجند ، وعون والهام ، ومدد للمؤمنين الذين يتحلون بالطهر والمثابرة ويحتاجون لليد الالهية القادرة التى لا ترى ولكنها تدرك بالحس والعقل والوجدان والأثر البين الساطع الذى يجفل من نوره كل المختاتلين .

وليس أدل على اعجاز تلك الروح من حملها ارادة ربه الى مريم ابنة عمران ووهبها المولود بغير والد فى قول الله تعالى :

« مريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا » (٣)

امرأة ليست ككل النساء وإنما هى امرأة طاهرة عفيفة قد أحصنت فرجها ، أى لا يتطرق شك إنسانى فى امكان دنسها ، ومع ذلك جاءها أمر الله سبحانه وتعالى بالمشيئة : كن فيكون ، فكان عيسى بن مريم نتاجا لتلك القدرة المعجزة التى فعلت بأسباب متساوية خرقا للعادة .

وأما الجسم أو البدن أو الجسد ، فيشير اليه قول الله تبارك وتعالى :

(١) الشورى : ٥٣

.. (٢) مريم : ١٧

(٣) التحريم ١٣

« فاليوم ننجيكَ ببدنك لتكون لمن خلقت آية »^(١)

وقول الله تعالى :

« ان الله اصطفاه عليكم وزادة بسطة في العلم والجسم »^(٢)

وقول البارئ تعالى :

« واذا رأيتم تعجبك أجسامهم »^(٣)

فبيّن من الآيات السابقة ان الجسم هو ذلك الامتداد المبنى من تلك البنية المكونة من الشحم واللحم والعظم دون الروح التي أوضحنا طبيعتها ، واحتفظ الخالق بسر كنهها وماهيتها ، لأنها جزء خالص من الكيان الالهي ، فمن عرف الله ، عرف الروح ولكنه يبقى غير محيط بسرها ، لأن سرها مقصور على صاحبها ، لأنها سر الخلود والبقاء والسرمدية ، ولا يعلمها إلا الواحد الذي ينسحب عليه أمر الأزل .

(١) يونس : ٩٢

(٢) البقرة : ٢٤٧

(٣) المنافقون : ٤

مصادر البحث

- القرآن الكريم
- السنة النبوية
- المعجم المفهرس الالفاظ القرآن
- البداية والنهاية فى التاريخ — ابن كثير : كمال الدين ابى الفداء اسماعيل بن عمر القرشى — بيروت ١٩٧٤ جميع الاجزاء
- المنية والأمل : تأليف القاضى عبد الجبار الهمذانى، جمع : احمد بن يحيى — المرتضى . تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور/ عصام الدين محمد دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٥ م .
- وفيات الاعيان وانباء أبناء الزمان لابن خلكان : ابى العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابى بكر . الطبعة الاولى : ١٣٦٧ هـ — ١٩٤٨ م .
- عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، لابن أبى اصيبعة ، مصر — ١٩٤٧ هـ .
- الفهرست — ابن النديم — القاهرة — المكتبة التجارية الكبرى .
- كتاب النفس ، لارسطو — نشرة د. بدوى .
- شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ، الحنبلى : ابى الفلاح عبد الحى بن الصماد — الجزء الاول والثانى القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- اخبار العلماء باخبار الحكماء ، القفطى — القاهرة ١٣٤٣ هـ .
- دائرة المعارف للعلوم الاجتماعية ، سليجمان ، ادوين باشرافه .
- الموسوعة الفلسفية المختصرة .
- Concise Encyclopædia of Western Philosophy and Philosophers
- باشراف : J.O. URMSON
- دائرة المعارف الاسلامية — عباس محمود وآخرين .
- الموسوعة العربية الميسرة — دار الشعب مؤسسة فرانكلين — الطبعة الثامنة — القاهرة ١٩٧٢ .
- كشف الظنون ، حاجى خليفة — طبعة الاستانة
- علوم اليونان وسبل انتقالها للعرب — تأليف دالاس أو ليرى ، ترجمة وهيب كامل .
- خزائن الكتب العربية فى الخافقين — اربع مجلدات — الفيكننت دى طرازى
- الملل والنحل ، الجزء الاول والثانى لابى الفتح : محمد بن ابى القاسم عبد الكريم الشهرستان — الطبعة الاولى ١٣٦٨ هـ — ١٩٤٨ م .

فهرس الموضوعات

صفحة

٣ المقدمة
	المبحث الاول :
٧ عصر بداية الحركة
١٠ عصر الازدهار
٣٢ اسباب وجذور الحركة
	المبحث الثانى :
٣٧ النقلة والمترجمون
	المبحث الثالث :
٤٠ نشأة الفرق الاسلامية
	المبحث الرابع :
٥٧ الدور الأول
٦٠ الدور الثانى
٦٢ الدور الثالث
٦٣ شغف المسلمين بتحصيل المعارف
٦٥ المكتبات
	المبحث الخامس
٦٩ اصالة الفكر الفلسفى الاسلامى
٦٩ مصادر الابداع الالهى : القرآن وعلم الكلام
٧٦ السنة النبوية المشرفة
٨٢ البحث فى الذات والصفات
٩٥ الاسماء والصفات
٩٨ قدرة الله وخلق الأفعال
١٠١ رؤية الله تعالى
١٠٩ القدرة والارادة الالهية
١١٨ النظر والمعارف

صفحة

الرزق والملوك والاصلح واستحقاق الذم والتوبة	١٢٧
النبوة والمعجزات والامامة	١٣٣
الأحوال	١٤١

المبحث السادس

المسائل المشتركة بين المسلمين واليونان	١٦٩
الذرة أو الجزء الذى لا يتجزأ	١٦٩
الحركة والسكون	١٧٥
فناء الاجسام	١٧٦
كيفية حلول الحركة فى الجسم	١٧٧
التولد	١٧٨
التولد الطبيعى	١٧٩
التولد الانسانى	١٨٤
المعقول والمحسوس	١٩٥
المثل أو المعانى	١٩٨
نظرية الفيض ونقضها	٢٠٤

المبحث السابع :

الاضافة القرآنية الفريدة

التفرقة بين : الروح والنفس والجسم	٢٠٩
-----------------------------------	-----

رقم الايداع ٨٥ / ٥٥٧٤
الترقيم الدولي ١ - ٢٣٢ - ١٠٣ - ٩٧٧

مطبعة شركة آلات ولوازم المكاتب
١٧٤ ش عمر لطفى سبورتنج الاسكندرية
تليفون ٥٩٧٧٣٥٤